MARTIN LAMM
SWEDENBORG

Northeastern University
Library

SWEDENBORG

Eine Studie
über seine Entwicklung zum Mystiker
und Geisterseher

Von

Martin Lamm

Aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne

Leipzig 1922 / Verlag von Felix Meiner

ex
8948
L315
1902

HOFBUCHDRUCKEREI F. MITZLAFF, RUDOLSTADT

Diese Arbeit ist veranlaßt durch Studien über die mystisch-sentimentale Strömung in der schwedischen Literatur des 18. Jahrhunderts, die der Romantik den Weg bahnt und später in ihr aufgeht. Da es hierbei galt, Swedenborgs Lehre näher zu behandeln und die wichtige Rolle zu schildern, die sie sowohl innerhalb wie außerhalb unseres Landes gespielt hat, sah ich bald, daß es unmöglich sei, auf den bis jetzt vorliegenden Darstellungen aufzubauen. Es zeigte sich auch, daß Swedenborgs System nur zu verstehen ist, wenn man es mit seiner philosophischen Anschauung in den naturwissenschaftlichen Werken in Zusammenhang bringt, da es sich durchgängig auf diese gründet. Ich war deshalb gezwungen, die Ursprünge der Theosophie Swedenborgs genauer zu untersuchen. Das Ergebnis dieser Studien teile ich hier mit und hoffe, daß auf diesem von schwedischer Seite noch sehr vernachlässigten Gebiete meine Untersuchung trotz ihrer Mängel für künftige Forschung von einigem Nutzen sein wird.

Aus diesem Zweck meiner Untersuchung ergab sich die Abgrenzung des Stoffes. Von Swedenborgs Bedeutung für die Mitwelt und Nachwelt habe ich hier nicht gesprochen, da ich hoffe, in anderem Zusammenhange ausführlich darauf eingehen zu dürfen. Von Swedenborgs äußerem Lebensgang habe ich nur das berührt, was ich für notwendig hielt, um Swedenborgs religiöse Entwicklung zu beleuchten. Seine naturwissenschaftlichen Forschungen habe ich in dem Maße berücksichtigt, wie sie mir auf seine spätere Anschauung eingewirkt zu haben schienen. Mit voller Absicht habe ich die Teile seines Systems ausgelassen, die meiner Ansicht nach in keinem wesentlichen Zusammenhang

mit dem Grundgedanken meiner Untersuchung standen. Von den Zusammenhängen mit anderen theologischen und philosophischen Systemen habe ich nur die berücksichtigt, deren Feststellung sich ungewollt ergaben und die meiner Ansicht nach auf einen wichtigen Ideeneinfluß hinwiesen. Ich habe es im allgemeinen vermieden, gelegentlich behauptete, doch unbeglaubigte Vermutungen über Swedenborgs Abhängigkeit von diesem oder jenem Schriftsteller zu erörtern. Solche beobachteten rein äußerlichen Ähnlichkeiten weisen nur auf die verwandten Züge in aller mystisch gefärbten Spekulation hin.

Die außerschwedische Literatur über Swedenborg hat einen ungeheuren Umfang, der in keinem rechten Verhältnis zu ihrem wissenschaftlichen Wert steht. Unschätzbare Hilfe verdanke ich aber den großartigen biographischen Urkundensammlungen, Bibliographien, Textauflagen usw., die durch die Swedenborggesellschaft veröffentlicht sind. Auf die Werke über Swedenborg, deren Forschungsergebnisse ich benutzt habe, ist an den entsprechenden Stellen hingewiesen. Ich habe es nicht für nötig erachtet, eine allgemeine bibliographische Übersicht zu bringen, da Hj. Holmquist in Kyrklig Tidskrift 1909 eine gute Geschichte und Überschau der Swedenborgforschung gegeben hat, auf die ich verweise.

Da Swedenborg fast alle seine Werke der naturwissenschaftlichen wie der theologischen Periode fortlaufend benummert hat, habe ich die übersetzten Stellen mit einem Hinweis auf das entsprechende Werk und die Nummer versehen. Es dürfte nicht die geringste Mühe verursachen, so die angeführten Stellen aufzufinden. Nur wo mir der Originaltext besonderes Interesse zu bieten schien, habe ich außerdem den lateinischen Wortlaut wiedergegeben. Auch die Zusammenfassungen der Gedankengänge Swedenborgs, die häufig im Buche vorkommen und notwendig waren, da Swedenborgs Vortragsart höchst umständlich und mit schwierigen Wort- und Satzbildungen überladen ist — sind alle mit derartigen Hinweisen versehen. Ein anderes Verfahren hätte den Umfang des Buches auf das Vielfache anschwellen lassen.

Zum Schlusse sage ich allen, die mir mit gutem Rat beigestanden haben und denen ich Literaturhinweise schulde, meinen herzlichsten Dank, besonders Professor Frey Svenson, den Dozenten K. B. Westman und A. Phalén, sowie Mr. A. H. Stroh, M. A.

Upsala, im Mai 1915.

MARTIN LAMM.

Inhaltsübersicht.

I. Elternhaus und Studienjahre 1

Jesper Swedberg S. 1. — Swedenborgs religiöse Kindheitserlebnisse S. 13. — Erik Benzelius d. J. S. 18. — Swedenborg und Rudbeck S. 21.

II. Das mechanistische Weltbild 24

Die Bedeutung der Englandreise S. 24. — Swedenborg und Polhem S. 34. — Swedenborgs frühere naturphilosophische Ideen S. 39. — Das Weltbild in den Principia S. 42. — Die mechanistische Erklärung des Seelenlebens S. 44. — Beginnende religiöse Spekulation S. 51.

III. Der Übergang zur mystischen Naturphilosophie 56

Die organische Weltanschauung in der zeitgenössischen Philosophie und Naturwissenschaft S. 56. — Swedenborgs philosophische Studien S. 61. — Sein Verhältnis zu den mystischen Sektenbewegungen S. 63. — Die erste göttliche Offenbarung S. 69.

IV. Die Philosophie in der Oeconomia regni animalis 78

Das organische Weltbild S. 78. — Die Lehre von den Serien und Graden S. 80. — Die geistige Sonne S. 83. — Das psychologische System S. 87. — Erkenntnistheorie S. 92. — Das Willenleben S. 95. — Der Glaube und die Werke S. 101. — Gottes Reich S. 105.

V. Die Lehre von den Entsprechungen 108

Zusammenhang mit der Ideenlehre S. 108. — Einfluß von Kabbala und Renaissancephilosophie S. 112. — Swedenborgs geschichtliche Auffassung der Lehre von den Entsprechungen S. 115. — Anwendung und Bedeutung der Lehre von den Entsprechungen S. 117. — Übersicht über die Weltanschau-

ungen in der Oeconomia und Swedenborgs gleichzeitig erschienenen Werken S. 121. — Spekulationen über das Leben nach dem Tode in den naturwissenschaftlichen Werken S. 129. — Schilderungen von Halluzinationen und mystischen Seelenzuständen in Swedenborgs naturwissenschaftlichen Werken S. 133. — Anzeichen der bevorstehenden Krise S. 135.

VI. Die religiöse Krise 140
Ihre allgemeine Übereinstimmung mit dem „zweiten Stadium" der Mystiker S. 140. — Die ersten Bekehrungssymptome S. 143. — Die verschiedenen Arten mystischer Erlebnisse im Tagebuche S. 146. — Die große Christusvision S. 155. — Verbindung mit den Herrnhutern S. 165. — Geisteroffenbarungen S. 171. — Die entscheidende Londoner Vision S. 176.

VII. „De cultu et amore dei" 184
Mythische Darstellungsart in Swedenborgs früheren Werken S. 184. — Der Zweck des Buches „De cultu et amore dei" S. 189. — Inhaltsbericht S. 190. — Abweichungen von der Anschauung der Oeconomia S. 202. — Die Geisterlehre in „de cultu et amore dei" S. 206. — Poetische Bestandteile im Werke. Einfluß von Milton S. 213.

VIII. Der Geisterseher 224
Swedenborgs Lebensgewohnheiten und äußeres Auftreten während der theosophischen Periode S. 224. — Die äußeren Umstände bei seinem Geistersehen S. 230. — Das innere Gesicht S. 232. — Die Geistersprache S. 236. — Das allgemeine Gepräge der Geisterseherei Swedenborgs S. 241. — Seine Geisterlehre in ihrer systematischen Anwendung S. 247.

IX. Der Bibeldeuter 257
Die frühesten Versuche S. 257. — Vergleich der Erklärungsmethode Swedenborgs mit der seiner Vorgänger S. 260. — Die allegorische Bedeutung der Schöpfungsgeschichte S. 266. — Swedenborgs Inspirationslehre S. 270.

X. Gott und die Welt 273
Lehre von Gott und der Dreieinigkeit S. 273. — Die Schöpfung S. 284. — Lehre von den Graden S. 287. — Die menschliche Gestalt als Grundlage der Schöpfung S. 291. — Das Böse S. 295. — Die göttliche Ordnung S. 300. — Psychologie S. 302. — Willensfreiheit S. 309. — Abweichungen von der lutherischen Dogmatik und Übereinstimmung mit Dippel S. 315. — Swedenborg und der Renaissanceplatonismus S. 326.

XI. Das Jenseits 333
Einteilung des Jenseits S. 333. — Raum- und Zeitverhältnis S. 336. — Die Geisterwelt S. 338. — Hölle S. 343. — Himmel

S. 344. — Die geistige Ehe S. 346. — Zusammenhang dieser Lehre mit Swedenborgs eigenen Erlebnissen S. 353. — Swedenborgs sexuelle Ethik S. 358. — Poetische Bedeutung der Ehelehre S. 361. — Die für Swedenborgs Zeit bezeichnende Art seiner Vorstellungen vom Jenseits S. 364.

XII. Das jüngste Gericht und das neue Jerusalem 368

Die Entwicklung der Vorstellungen Swedenborgs vom jüngsten Gericht S. 368. — Schilderung des 1757 eingetroffenen jüngsten Gerichtes in der Geisterwelt S. 370. — Das neue Jerusalem und die Neue Kirche S. 374. — „Die Wiederkunft des Messias" S. 375.

Das Verzeichnis der „Im Text angewandten Abkürzungen" steht auf S. 378 f.

I.
Elternhaus und Studienjahre.

„Der Name meines Sohnes Emanuel bedeutet Gott mit uns, auf daß er immer der Gegenwart Gottes gedenke und der rechten heiligen geheimen Vereinigung inne sei, in der wir durch den Glauben mit unserm gütigen und gnädigen Gott stehen."

So lautet eine Anmerkung in der Lebensbeschreibung des alten Jesper Swedberg[1]), die einzige übrigens, in der er seinen ältesten Sohn erwähnt. Wie bezeichnend, daß schon der Name, den Swedenborg in der Taufe erhielt, nach dem Willen des Vaters Symbol wurde für die unio mystica, die geheime Vereinigung mit Gott in und durch den Glauben, die der Lebensnerv aller christlichen Mystik ist.

Alle Biographen Swedenborgs haben hervorgehoben, daß der Grund seiner Entwicklung zum Mystiker schon in seinem Vaterhause gelegt wurde. Sie alle betonen die Übereinstimmungen zwischen ihm und dem Vater in Charakter und Lebensanschauung stark. Doch fühlt man sich oft geneigt, dieser Auffassung als einer Übertreibung zu widersprechen. Denn zweifellos gehören im Großen gesehen beide zwei verschiedenen Grundtypen an, die sich in der Reihe der religiösen Persönlichkeiten erkennen lassen. Doch bleiben trotz allen Abstrichen so viele Ähnlichkeiten zwischen ihnen bestehen, daß man ohne Kenntnis vom Vater zu haben, Emanuel Swedenborg nicht verstehen kann.

In seiner Lebensform war Jesper Swedberg ein Pfarrer von der aufrechten Art des 17. Jahrhunderts. Er stammte aus Bergslagen, wo die Bergleute wie er selbst sagt, in seiner Jugendzeit

[1]) Nach Tottie, Jesper Svedbergs lif och verksamhet. Upsala 1885—1886, I, S. 271.

„wie ehrliche und ernsthafte Pfarrer" gekleidet gingen. Mit „Kummer im Herzen" sah er daher die eleganten Pfarrer des neuen Jahrhunderts „in langen gepuderten Perücken gehn, daß der Seidenmantel an Schultern und Rücken schneeweiß ist"[1]). Bäurisch kraftvolle Dalekarlierzüge zeigen uns auch die Bilder, die von ihm erhalten sind. In seinen Predigten fehlt es nicht an drastischen und saftigen Ausfällen, wenn er gegen die Eitelkeit und Gottlosigkeit der Zeit eifert. Er war der kraftvolle Prediger aus altem Stamme, vor dessen erstem Katechismusverhör die Leibdragoner Karls XI., wie er selbst erzählt, mehr bebten als vor der Schlacht gegen den Feind. Dennoch verbarg er unter dem barbarischen Äußeren die weiche und kinderfromme Seele eines Träumers. Schon früh war er mit den deutschen Schriftstellern des Frühpietismus in Berührung gekommen, mit Arndt und Scriver. Sie sagten ihm zu, weil das sittliche Leben ihnen höchste Forderung war, das sie vor den rechten Glauben setzten, und weil aus ihren Schriften eine Gefühlswärme atmete, die er bei der starren protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts vermißte. Auch ihr mystischer Einschlag berührte ihn verwandt: „sie führen zu der geistlichen Vereinigung und der heiligen und geheimen Gemeinschaft mit Christus", sagt er selber von Scrivers Arbeiten[2]). Im Laufe der Zeit lernte er auch die Schriftsteller des späteren Pietismus kennen und fühlte sich zu ihnen hingezogen. Auch die Frömmigkeit der schwedischen Pietistenkreise mit denen er in Berührung kam, klang bei ihm an. Doch glaubte er selbst nicht außerhalb des orthodoxen Protestantismus zu stehen. Alles dogmatische Grübeln lag ihm fern. Mit Recht hat Tottie (a. a. O., S. 34) seinen grundsätzlichen „Mangel an wissenschaftlichem Sinn" betont, seine Gleichgültigkeit für den Versuch, „den Inhalt des Glaubens vor dem Gedanken zu rechtfertigen und diesen in irgendeiner Weise zum Gegenstand des Wissens zu machen." Er schnitt alle theologischen Überlegungen ab mit dem credo quia absurdum des alten Lehrers Tertullian: „Sintemalen es mir unmöglich zu fassen ist, so glaube ich es."

[1]) Festum Magnum. Skara 1724, S. 22 und 26.

[2]) Nach Lizell, Swedberg och Vohrborg. Ups. 1910, S. 250.

Denselben Eindruck schlichter Glaubenstreue wie seine Lebensbeschreibung geben uns auch seine Predigtsammlungen. Sie sind zahlreich und recht umfangreich. Jesper Swedberg litt nämlich an einer unbezwinglichen Schreiblust und Drucksucht. Er leitete selbst diese Neigung von seinem Taufnamen ab, der hebräisch bedeutet: „er soll schreiben". Er meint, daß zehn Karren kaum alles fassen könnten, was er geschrieben und gedruckt habe „und doch", fügt er hinzu, „gibt es viel, ja beinah ebenso viel Ungedrucktes". Emanuel Swedenborg hat also vom Vater seine Produktionslust geerbt, die auch bei ihm so stark entwickelt war, daß der Psychiater Ballet sie, scheinbar in vollem Ernst als ein Zeichen von Geistesgestörtheit ansehen will[1]). In der Form sind Jesper Swedbergs Predigtsammlungen alles andere als künstlerisch. Das gilt auch von seinen Kirchenliedern. Aber sie unterscheiden sich, wie Schück[2]) hervorgehoben hat, von der übrigen homiletischen Literatur des 17. Jahrhunderts durch ihre persönliche Art, ihre Freiheit von Dogmenstreitigkeiten und durch ihre Wendung auf das sittliche Leben. Langweilige abstrakte Erörterungen trifft man in Swedbergs Erbauungsschriften nicht. Alles wird unter seiner Hand vereinfacht und verlebendigt. Aus dem verlorenen Sohn macht er gemäß den Sitten seiner Zeit, ebenso naiv und unmittelbar wie die Schuldramen der Reformation die biblischen Gsetalten in ihre Zeit gestellt hatten, zu einem leckermäuligen jungen „Muschö", der an „Lettres d'Amour und Dirnenliedern" seine Lust hat, anstatt das „köstliche Buch Sirach zur Hand zu nehmen". Und in seinen Predigten geht er gern vom Schrifttext ab, um mit lebendem Beispiel aus eigener Erfahrung die Lehre zu beleuchten, die er seinen Zuhörern besonders einprägen will. Gern hält er sich bei den Wundern und Offenbarungen auf, die ihm selbst wiederfahren sind oder deren Zeuge er gewesen ist. In einer Adventspredigt vom jüngsten Gericht weiß er daher aus Schweden eine Menge Zeichen anzuführen, die das nahe Weltende verkünden. Er erinnert an den „schrecklichen großen Kometen" aus dem Jahre 1680; er erzählt, wie er drei Abende

[1]) Ballet, Svedenborg. Paris 1899, S. 30.

[2]) Ill. Sv. Litt. Hist. 2. Auflage I, S. 530.

nacheinander auf dem See Barken in Dalarne dickes Blut hat fließen sehen; er erinnert an ein Erdbeben in Västermanland und spricht von einer „Weibsperson, die sich Sophia nannte". Die war im Sommer 1698 und 1699 in Bergslagen und Västmanland herumgereist und hatte Schweden nahes Verderben prophezeit. Aber der klarste Beweis für das Kommen des jüngsten Gerichts scheint ihm zu sein, daß „die seelenlose Kreatur ihre Jungen gebiert mit der Ärgernis erregenden, Gott, den Engeln und jedem gottesfürchtigen Christen höchst mißfälligen Kopfbedeckung, die Fontanges genannt wird". Er weiß zu erzählen, daß am 4. Februar 1696 eine Kuh auf Gottland unter großem Gebrüll ein Kalb mit derartigen halbellenhohen Fontanges auf dem Kopfe zur Welt gebracht habe[1]).

Für Jesper Swedberg ist die Erde, auf der wir wandern, tatsächlich eine Welt der ständigen Wunder. Das paulinische Wort vom Seufzer der Kreatur wird für ihn eine so buchstäbliche Wahrheit, daß er überall zu hören glaubt, wie die Tiere und sogar die leblosen Dinge über die Sünden der Menschen klagen. Für ihn hat selbst die „unvernünftige und leblose Kreatur" Gefühl, Verstand, Stimme. Wenn ein Dieb Fische in einem See stiehlt, verziehen sich dort, so weiß er, die Fische; wenn von einem Baume Äpfel gestohlen werden, wird der Baum nie wieder üppige Frucht tragen. Ja sogar Truhen und Spinde ängstigen sich über die Sünden der Menschen: „Mir kommt es so vor," sagt er, „wenn man unvermutet hört, wie Truhen und Spinde knacken, daß etwas darinnen ist, was Schmerz leidet. Die Geräte ängstigen sich und seufzen über die Gottlosigkeit, die überhand genommen hat, Gott erzürnt und die Engel betrübt[2])."

Aber gleichzeitig, so meint er, verkündet uns die Natur Unsterblichkeit. Die Schwalben tauchen im Herbst auf den Boden des Sees und verharren dort bis zum Sommer. Wenn man Blumen und Kräuter zerhackt, zu Pulver mahlt und in der Erde vergräbt, wird man sie aufs Neue aufwachsen sehen, ebenso schön wie vor-

[1]) Guds Barns Heliga Sabbats-Ro. Skara 1710—1712, I, S. 76—82.
[2]) Sanctificatio Sabbati Norrk. 1734, S. 494 ff.

her. Alles hier auf Erden, selbst die leblosen Dinge, sagen uns von der Ewigkeit, vom Gottesreich der Seligkeit:

Ubi sunt gaudia,	Nirgends mehr denn da,
Da die Engel singen,	Nova cantica,
Und die Schellen klingen,	In regis curia,
Eia wär'n wir da!	Eia wär'n wir da![1])

Um diesen Freudenort kreisen Jesper Swedbergs Gedanken ständig und seine lebhafte Phantasie sucht sich die Verhältnisse auszumalen, die er dort vorfinden wird. Als er sich auf seiner Auslandsreise in Hamburg von dem berühmten Orientalisten Edzardus trennte, fragte er ihn, wie er selbst erzählt, in welcher Sprache sie sich wohl verständigen würden, wenn sie sich im Himmelreiche wiederträfen. Da Edzardus keine Antwort gab, fuhr Swedberg fort: „Ich meine mit Engelzungen! Wie die Engel schwedisch sprechen mit Schweden, deutsch mit Deutschen, englisch mit Engländern usw., so werde ich mit Abraham, Isaak und Jakob sprechen können, und sie werden antworten . . . Daß wir dort nicht sprechen sollten, kann ich nicht glauben. Sprechen ist ja eine menschliche Wesenheit[2])." Allmählich scheint Jesper Swedberg diese Auffassung über die Engelssprache in einer Richtung weiterentwickelt zu haben, die auf Emanuel Swedenborgs Vorstellungen hinweist. In einer Fastenpredigt erzählt er seiner Gemeinde, daß wir im Himmel wieder mit „Zungen reden" würden und auch „solche Kenntnisse erlangen, die wir uns hier mit viel Fleiß und Mühe verschafft haben". „Und ich glaube, wenn wir zum Beispiel mit Abraham sprechen und er mit uns, reden wir unsere schwedische Sprache, die er versteht, und er antwortet auf hebräisch, das wir verstehen. Wenn wir mit Petrus reden, sprechen wir unser Schwedisch, er mit uns sein Syrisch oder Griechisch[3])."

Er ist davon überzeugt, daß die Seligen von ihrem Himmel aus weiter am Leben ihrer Angehörigen hier auf Erden teilnehmen. Denn sie haben ihr Gedächtnis nicht verloren, „sondern

[1]) Sanctificatio Sabbati S. 692.
[2]) Nach Tottie a. a. O. I, S. 42.
[3]) Sanctificatio Sabbati S. 24.

es ist noch reiner, feiner und schärfer." Und sie haben darum ein „heiliges Gefühl" davon, wenn sich ihre Lieben auf Erden von ihren Sünden bekehren[1]). Daß sich „die Geister der Toten mit Gottes Erlaubnis zeigen können", hält Swedberg auf Grund der Aussagen von „klugen Leuten" für ganz sicher. Er meint, nur Gottleugner und Gottlose könnten bestreiten, „daß es Gespenster gäbe"[2]). Aber vor allem meint er, daß der Mensch durch die Engel mit dem Himmel in Verbindung stehe. Die steigen fortwährend zwischen Himmel und Erde auf und nieder, so wie auf der Leiter, die Jakob im Traum sah. Die Engel sind „dienende Geister", ausgesandt, um über die Menschen hier unten zu wachen. Jeder Mensch hat einen oder mehrere solcher „Schutzengel", die ihn beschirmen, wenn der Teufel, „der umher geht wie ein brüllender Löwe", sie zu verschlingen droht. Wir werden sehen, daß diese Geister später von Swedenborg in seine Theosophie aufgenommen wurden. Einen Beweis dafür, daß der Mensch von derartigen Schutzengeln bewacht wird, sieht Swedenborg darin, daß „Trinker und unmäßige Menschen oft Dinge tun, daß, so sie zehn Leben hätten, sie nicht eins behalten würden, aber beschützt werden, weil ihre Engel um sie sind[3]).

Jesper Swedberg hatte übrigens selbst das Bewußtsein des dauernden Beistandes solcher Schutzengel. Er erzählt, daß er schon während seiner Studentenjahre in Upsala von einem Engel Besuch hatte, der ihm in seinem Arbeitszimmer erschien und ihn hieß, Sciver, Arndt und andere erbauliche Schriftsteller zu lesen[4]). Er hatte auch die Überzeugung, daß ihm der Teufel nach dem Leben trachtete, aus Furcht, er werde seinem Reiche Abbruch tun. Er erzählt, daß schon in seinem siebenten Jahr der Teufel versuchte, ihn in eine Mühlenrinne zu stürzen. Kurz vor seiner Ernennung zum Bischof von Skara ließ Gott ihn durch einen Traum wissen, daß der Satan ihm auch in Västergötland widerstehen und sich grimmig auf ihn stürzen würde, in

[1]) Festum Magnum S. 163 ff.
[2]) Sabbats Ro, I. S. 1285.
[3]) Festum Magnum S. 180, 186 ff.
[4]) Siehe Tottie a. a. O. I. S. 27.

der Absicht, ihn ganz zu ermorden. Mit einem Speere in der Hand folgte der Teufel hohnlachend Swedbergs Wagen. Als dieser erwachte, hatte der Böse „sichtbarlich im Schlafzimmer gestanden". Nur durch ständige Gebete und Gesänge gelang es Swedberg, Satanas zu vertreiben. Seit seinem dreizehnten Lebensjahre hatte Swedberg solche Wahrträume und Offenbarungen gehabt, Erlebnisse von ausgeprägt halluzinatorischer Art. Nach einer Predigt hörte er sowohl wie die Gemeinde Geisterchöre, die zu den Tönen einer unsichtbaren Orgel sangen[1]).

Ebenso bedeutsam wie seine eigenen Offenbarungen waren ihm auch die fremden Erfahrungen. Allmählich scheint der Bischofshof von Brunsbo ein Mittelpunkt für allen Aberglauben geworden zu sein, der noch in Schweden wucherte. Dorthin kamen Besessene, kamen mit Zungen redende Mägde. Sobald in der Gemeinde eine Wundererscheinung bekannt wurde, rief man den alten Bischof herbei, der durch Gebete, Handauflegung und andere derartige Mittel den Teufel austrieb, oder die heilte, die sich durch besonders schwere Sünde Gottes Strafe zugezogen hatten. Er sagt selbst, man habe sogar im Auslande, in England, Holland und anderwärts von seinen Teufelaustreibungen berichtet. Dort wurde erzählt, daß er einmal den Teufel, der ihn in der Gestalt eines Kavaliers besuchte, durch ein kleines Loch einer Fensterscheibe auf Brunsbo austrieb.

Man pflegt Jesper Swedberg oft einen Mystiker zu nennen. Das ist nur richtig, wenn man das Wort in seiner allgemeinsten Bedeutung auffaßt, als Hang zum Aberglauben, der zugleich einen visionären Charakter trägt. Mit der Familie der wirklichen Mystiker, zu der Emanuel Swedenborg gehört, hat Jesper Swedberg wenig gemeinsam. Seine Religiosität ist ganz ungrüblerisch. Ihr fehlt trotz aller Herzenswärme vollkommen die Gefühlsvertiefung, die Fähigkeit der Selbstergründung, die ein kennzeichnender Zug für den wirklichen Mystizismus ist. Sie schwingt sich nie zu dem Glücksrausch der Ekstase empor, und versenkt sich nie in die Qual endloser Denkmühen. Es ist in ihm einfachste,

[1]) Tottie a. a. O. I. S. 9, 23; II. S. 19 ff. Sabbats-Ro II, Vorwort.

altschwedisch treuherzige Religiosität, die aus kindlicher Neugier die Tür zum Übersinnlichen ein wenig öffnen möchte.

Diese Gemütsart zeigt sich auch in Jesper Swedbergs Visionen. Während die Gesichte der echten Mystiker meistens nebelhaft und rätselvoll sind, und erst durch symbolische Auslegung ihre tiefsinnige Bedeutung erhalten, sind Swedbergs Visionen klare Bilder, die nur seine eigenen, auf volkstümlichem Glauben aufgebauten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode bekräftigen. Nehmen wir z. B. die erste Vision von Himmel und Hölle, die er nach seiner Aussage mit 13 Jahren gehabt hat. Da läßt sich leicht sehen, daß sie getreu die alten Kirchengemälde wiedergibt, die die Phantasie des Knaben erfüllten. In einer großen Wanne mit lauem Wasser steht der Heiland selbst und wäscht alle, die er erlösen will und läßt sie ein in den himmlischen Saal „zu seiner Rechten". Dort sitzen die Auserwählten „nackend in gemeinsamer Freude und Wonne, in heiliger Harmlosigkeit und vollkommener Unschuld". Links ist die Hölle, wo die Verdammten häßliche und unzüchtige Tänze tanzen in einer Grube, aus der Schwefeldämpfe aufsteigen. „Und wiewohl sie mit aller Macht versuchten, der Grube zu entsteigen, dünkte es mich, daß sie zurückgetrieben und mit Feuergabeln in den Abgrund gestürzt wurden unter kläglichem Geheul und schrecklichem Gewinsel" (Tottie, a. a. I., S. 25f.). Das ist, wie man sieht, die übliche Höllendarstellung, wie man sie von den Altarbildern des Mittelalters her kennt. Holmquist[1]) scheint mir nicht recht zu haben, wenn er meint, daß diese einfachen Jenseitsbilder des Vaters bis in Einzelheiten mit Swedenborgs persönlich eigenartigen, spekulativ aufgebauten, symbolischen Vorstellungen von Himmel und Hölle übereinstimmten.

Dieselbe rechtschaffene Einfachheit kennzeichnet auch Swedbergs theologische Auffassung. Ich habe schon vorher angedeutet, daß er wenig auf die Dogmen gab und das Hauptgewicht auf die Übereinstimmung zwischen Lehre und Leben legte. „Theologia verbalis", schreibt er in seiner Lebensbeschreibung (Tottie, a. a.

[1]) Från Swedenborgs ungdom och forsta stora verksamhetsperiod. (Bibelforskaren 1909, S. 41.)

II, S. 29), „hat mir nie behagt, sondern theologia realis. Wenn Ihr solches wisset, sagte der höchste Lehrer, selig seid Ihr, wenn Ihr es tut" (Joh. 13, 17). „Tun, tun, tun, sagte unser aller Heiland." Und er wendet sich darum durchweg gegen den in der Orthodoxie herrschenden Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, den „Solifidismus", wie er es nannte. Schon während seiner ausländischen Reise hatte er mit Kummer gesehen, daß die französischen Katholiken, kraft ihrer Überzeugung von der Bedeutung der Werke für die Seligkeit, Werke der Barmherzigkeit ausübten, die man in protestantischen Ländern unterließ. „Sie kommen in ihrem irrigen Glauben einfältiglich Christi Befehl nach. Wir unterlassen in unserer Rechtgläubigkeit die Werke der Barmherzigkeit" (Tottie, a. a. I., S. 37). Noch klarer kam ihm dieses Mißverhältnis zum Bewußtsein, da er als Bischof die kirchlichen Zustände seiner Gemeinden und das Verhalten der Pfarrer näher kennen lernte. Überall fand er, daß man Luthers Lehre mißverstand. Man hielt gute Werke für überflüssig, wenn man nur den rechten Glauben besaß: „Geht man nur in die Kirche und zur befohlenen Zeit zum Abendmahl des Herrn, so mag man daneben in allerhand sündigen fleischlichen Werken leben. Keine Not, sola fides, die Rechtgläubigkeit wird es schon machen" (Tottie, a. a. II, S. 9). Ein Glaube ohne gute Werke ist nach seiner Auffassung kein lebendiger Glaube. Das ist „ein Hirnglaube und kein Herzensglaube, ein körperloser Schatten, ein toter und kein lebendiger Glaube, ja ein Teufelsglaube, den ich den Nurglauben zu nennen pflege, in dem die Christenheit schwebt, daß Gott sich darüber erbarme" (Tottie, a. a. II, S. 30). Daß die Pietisten die Notwendigkeit einer wirklichen Besserung und eines gottesfürchtigen Lebens betonten, nahm ihn vor allem für sie ein, und wiederholt beklagt er sich darüber, daß man nicht gottesfürchtig leben, den Sabbat heiligen und der Trunksucht entgegenarbeiten könne, ohne von den Pfarrern den Ruf zu hören: „Du bist ein Pietist!" Er hoffte auf einen neuen Reformator, der wieder Leben in den zu liebloser Rechtgläubigkeit erstarrten Protestantismus gießen könnte, indem er die Zusammengehörigkeit der guten Werke mit dem

Glauben lehrte: „Ach, mein Gott! Der du Lutherum erwecktest und ihn mit deinem Geiste des Mutes ausrüstetest, daß er die christliche Lehre vom Glauben wieder einführte, erwecke nun einen Lutherum, der mit gleichem Mut zu Segen und Kraft ein christliches Leben einführt!" (Tottie, a. a. II, S. 11). Wie wir wissen, sollte Emanuel Swedenborg es als seine Lebensaufgabe ansehen, dieser neue Luther zu werden.

Aus diesen Worten Swedbergs dürfte hervorgehen, daß er sich mit dieser Polemik gegen den Glauben nicht als Gegner Luthers fühlte. Dies wird bekräftigt durch seine eigene lange Erklärung des protestantischen Glaubensbegriffes in dem Werke „Casa pauperum, Gaza divitum" (Skara 1723), wo er mit ausführlichen Zitaten aus Luther zu beweisen sucht, daß dieser mit seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gerade bezweckt hat, den lebendigen Glauben zu schaffen, für den Swedberg und seine pietistischen Lieblingsschriftsteller kämpften, und daß der herrschende „Nurglaube" in keiner Weise für Luthers Lehre angesehen werden dürfte. Überhaupt scheint es Swedberg selbst nicht bewußt gewesen zu sein, daß er in einigen Zügen von der lutherischen Lehre abweicht. Seine Denkart ist also kein Gegenstück zu den ausgeprägt heterodoxen Anschauungen Swedenborgs, der schon in seiner frühesten Schrift über einen theologischen Stoff, in dem 1738 verfaßten „De fide et bonis operibus", Luthers Erklärung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben geradezu als eine Verfälschung des Bibelwortes bezeichnet. Aber es ist klar, daß Jesper Swedberg im großen und ganzen gesehen nach derselben Richtung neigte. Möglich ist ja auch, daß seine vermittelnde Stellung zum Teil auf seinem Widerwillen gegen alle dogmatischen Schriften überhaupt beruhte.

Mit dieser kurzen Charakteristik habe ich leider nur einen unvollkommenen Begriff geben können von der geistigen Luft des Hauses, in dem Swedenborg geboren und erzogen wurde. Um davon ein vollständigeres Bild zu geben, wären längere Auszüge aus Swedbergs Schriften und aus seiner Lebensbeschreibung erforderlich gewesen. Ich muß daher den interessierten Leser auf

Totties ausführliche Biographie verweisen. Das wichtigste Moment für Swedenborgs Entwicklung ist selbstverständlich der Glaube des Vaters an die Kraft des Übersinnlichen, sich uns wirklich zu offenbaren und unmittelbar in unser Leben einzugreifen. Es gab zu jener Zeit in Schweden natürlich viele Orte, wo man wunderbare Träume und Gesichte erzählte, wo Geistererscheinungen und Wunder alltäglich waren. Zur Zeit von Swedenborgs Kindheit waren die Ideen der Aufklärung noch nicht in unser Land gedrungen. Viele Phänomene, die ein halb Jahrhundert später allgemein auf naturwissenschaftliche Weise erklärt wurden, waren noch unfaßbare Geheimnisse. In Swedbergs Haus spielten alle diese Wunder und Gesichte eine weit größere Rolle als bei den meisten Menschen jener Zeit. Sie waren nicht nur Zufälligkeiten, über die man sich in einer freien Stunde unterhielt, und die man bei der Tagesarbeit bald vergaß. Sie gaben dort dem ganzen Leben das Gepräge. In diesem Familienkreise, wo alle Kinder — mit Ausnahme einer Tochter, die am 3. Osterfeiertage geboren wurde — Sonntagskinder waren, betrachtete man alle Ereignisse, auch die alltäglichsten, als bedeutungsvoll und glaubte überall das Eingreifen von Geisterhänden zu verspüren. Nicht nur der alte Bischof hatte dauernd das Gefühl, daß der Teufel wie ein brüllender Löwe umherging, um ihn zu verschlingen, indes Gottes gute Engel ihm ständig zu Hilfe kämen. Seine ganze Familie teilte, wie seine Lebensbeschreibung zeigte, seinen Glauben und hielt Feuersbrünste, Unglücksfälle, Krankheiten und Mißernten für Strafen oder gottgesandte Prüfungen. Ebenso sah man alle glücklichen Ereignisse als Belohnungen an. Jesper Swedberg selbst liebte es, sein und seiner Familie Schicksal mit dem von Hiob und dessem Hause zu vergleichen. Nach diesem Vergleiche scheint er der Meinung gewesen zu sein, daß er mehr Segen als harte Prüfungen empfangen habe.

Denn der Gott, zu dem man im Swedenborgschen Heim betete, war nicht nur der strenge Richter, der mit den ewigen Höllenstrafen drohte, er war vor allem der Vater, der nur notgedrungen züchtigte und immer bereit war, zu vergeben. Weil man überall

Gottes schützende Hand zu verspüren glaubte, war man ihm so nahe, daß er beinah zum freundlichen Hausgeist wurde, der über Scheunen und Viehställe wachte und nie etwas im Hause verkehrt gehen ließ, wenn man ihn nicht absichtlich erzürnte.

Die tägliche Hausandacht hatte deshalb in dem Swedbergschen Hause nicht die strenge Form, die sie zu jener Zeit in den meisten protestantischen Familien hatte. Es war die abendliche Erquickungsstunde nach des Tages Arbeit. Und sie hatte hier einen künstlerischen Hauch, was zu dieser Zeit gewiß sehr selten war. Denn Swedberg liebte die Musik über alles, ebenso wie später der Sohn Emanuel: „In eine holde Musik hat Gott eine mächtig große Kraft gelegt." In seiner vorsorglichen Güte hatte Gott dem Hause auch einen vortrefflichen Musiker geschenkt. „Hat auch Gott zu meinem Frommen es also gefügt, daß Doktor Hesselius die Baßgeige wohl zu meistern weiß, und auf ihr jeden Abend schöne und göttliche Gesänge spielt, worauf ich mit ruhigem Sinn und mit Freuden zur Ruhe gehe" (Tottie, a. a. II, S. 270).

Leicht kann man sich in der Phantasie einen solchen Abend im Vaterhause Swedenborgs ausmalen. Der alte Bischof erzählt auf seine treuherzige Art, wie wunderbar Gott ihn in allen Wechselfällen des Lebens geleitet, wie viele sichtbare Zeichen seiner Macht und Gnade er ihm gewährt hat. Und zuletzt singen alle, von Doktor Hesselii Baßgeige begleitet, einige der einfachen, schönen Gesänge, die Jesper Swedberg gedichtet oder übersetzt hat. Vielleicht sind es die Strophen aus Melanchthons Hymnus de sanctis angelis, die er übersetzt hatte und die seine religiösen Vorstellungen vollkommen widerspiegelten.

In dieser Umgebung, wo alle fühlten, daß sie unter dem Schutz der heiligen Engel standen, wo Glauben und Ahnung die Wirklichkeit zu einem schönen Traum, und den Traum zu einem Stück Wirklichkeit machten, wo sich altschwedische naive Religiosität mit warmherziger Empfindsamkeit vermischte, die schon eine neue Zeit verkündete, in dieser Umgebung ist Swedenborg aufgewachsen. Es ist leicht zu verstehen, wie stark eine derartige Umgebung dazu beitragen mußte, seine angeborenen,

vom Vater ererbten, schwärmerischen und visionären Neigungen zu entwickeln.

Leider wissen wir von seinen Kinderjahren weiter nichts, als was er selber seinen Freunden mitgeteilt hat. Den ausführlichsten Bericht seiner religiösen Kindheitserlebnisse hat er in seinem Briefe an Beyer vom 14. November 1769[1]) gegeben. „Will hierbei erzählen, wie meine erste Jugend gewesen ist. Von meinem vierten bis zehnten Jahre waren meine Gedanken ständig mit Gott, der Seligkeit und den geistigen Zuständen der Menschen beschäftigt. Oft äußerte ich Dinge, über die sich meine Eltern wunderten und meinten, Engel müßten durch meinen Mund reden. Von meinem sechsten bis zwölften Jahre war es mein größtes Vergnügen, mich mit Pfarrern über den Glauben zu unterhalten. Das Leben des Glaubens sei die Liebe, sagte ich, und diese lebendig machende Liebe sei die Liebe zum Nächsten, Gott verleihe jedem diesen Glauben, doch nur diejenigen nähmen ihn an, die jene Liebe übten. Ich kannte damals keinen anderen Glauben, als den, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Natur sei, und daß er den Menschen mit Verstand, guten Neigungen und Ähnlichem begabt habe. Damals wußte ich noch nichts von dem Gelehrten-Glauben, nach dem Gott Vater seines Sohnes Verdienst jedem, auch dem Unbußfertigen, zurechnet, wem und wann er will. Und hätte ich von solchem Glauben gewußt, es wäre mir damals ebenso über meinen Verstand gegangen wie jetzt."

Man kann diese Erzählung natürlich nicht so ohne weiteres als eine zuverlässige Wiedergabe des wirklichen religiösen Standpunkts, den Swedenborg als Kind einnahm, auffassen. Es ist klar, daß er wie die meisten großen Mystiker seine Erinnerungen unbewußt romantisiert hat in der Überzeugung, von Anfang an Gottes auserwähltes Werkzeug gewesen zu sein. Besonders die Angabe, daß er als Kind die orthodoxe Versöhnungslehre weder gekannt noch gebilligt haben soll, scheint weniger glaubwürdig. Da ließe es sich schwer erklären, warum er sich ihr vor der theo-

[1]) Abgedruckt in: Samlingar för Philantroper. Stockholm 1788.

logischen Periode anschließt. Dagegen deutet alles auf die Wahrhaftigkeit seiner Angabe, daß er in seinen frühesten Jahren über „Gott, die Seligkeit und die geistigen Zustände der Menschen" nachgegrübelt und sich darüber mit den Pfarrern unterhalten hat und daß er von seinen Eltern als ein religiöses Wunderkind angesehen wurde.

Daß er sich schon in seinen Kinderjahren in mystischem Zustand befunden hat, der auf seine spätere visionäre Periode hinweist, geht aus einer von Tafel erwähnten Aussage in seinem Diarium spirituale hervor (Nr. 3464. Vgl. Tafel II, S. 145). Wie er von der „inneren Atmung" spricht, durch die er während seiner theosophischen Periode glaubte, mit Engeln und Geistern in Verbindung treten zu können, erzählt er, daß er sich zuerst als Kind beim Morgen- und Abendgebet daran gewöhnte. Wenn man Swedenborgs spätere Beschreibungen dieser „inneren Atmung", wo die äußere Atmung aufhört und man nur leise auf eine kaum merkbare Art atmet, genauer untersucht, so merkt man, daß es sich hier um eine Erscheinung handelt, welche von vielen verschiedenen Mystikern gekannt und beschrieben ist. Es ist eine Atemhemmung, die oft mit den mystischen Seelenzuständen, der Kontemplation oder dem wortlosen „mentalen" Gebet verbunden ist. Sie bewirkt einen Trancezustand, in dem sich das Subjekt von der Außenwelt getrennt und gleichzeitig von innerem Licht durchstrahlt fühlt. Sein Gefühl erreicht eine Innerlichkeit, seine Gedanken eine Klarheit, die es im normalen Zustande nicht zu erhalten vermag. Oft bildet diese Atemhemmung den Beginn von Visionen halluzinatorischer Art[1]). Sie scheint im Anfang bei Swedenborg unbewußt aufgetreten zu sein, aber wie er erzählt, lernte er später, sie durch intensive Gedankenkonzentration hervorzurufen. Er glaubte für fast eine

[1]) Holmquist hat in seinem Aufsatz Från Swedenborgs naturvetenscapliga och naturfilosofiska period (Finska kyrkohistoriska samfundets rsbok 1914, S. 7) die Aussage eines Arztes angeführt, die die physiologische Erklärung dieses Phänomens gibt. Sie geht davon aus, daß das Blut, das zum Gehirn geht, durch Atemhemmung nicht durch Sauerstoff gereinigt wird und darum den Trancezustand hervorruft. Ich bin nicht im Stande, zu beurteilen, ob diese Erklärung richtig ist.

ganze Stunde die äußere Atmung einstellen zu können, und fühlte sich während der Zeit in unmittelbarer Verbindung mit Engeln und Geistern. Wie wir sehen, gibt diese Atemhemmung den unmittelbaren Anlaß zu Swedenborgs Geisterseherei und wir werden später sehen, welche große Rolle sie für die Entwicklung seiner Weltanschauung nach der mystischen Richtung gespielt hat.

Die Nachrichten, die wir aus Swedenborgs Kindheit besitzen, geben uns — wie knapp sie auch sind — doch eine Ahnung von dem Wesensunterschied zwischen ihm und dem Vater. Schon von Anfang an tritt bei Swedenborg eine spekulative Neigung hervor, die Jesper Swedberg vollständig fehlt. Und gleichzeitig erhält seine Religiosität schon in den Kinderjahren ein ekstatisches Gepräge, zu dem sich beim Vater kein Gegenstück findet. Vom ersten Augenblick an hat man den Eindruck, daß man vor einer mehr nach innen gewandten komplizierteren Natur steht, bei der das Kerngesunde, Sichere des Vaters verschwunden ist. Er kann darum nicht so sorglos in dem großen Märchenland des Wunders umherwandeln, sich an jeder neuen Offenbarung zu erfreuen, wie an einem Zeichen von Gottes Macht und Güte. Sein Gehirn kann sich nicht eher zur Ruhe geben, bis es eine Erklärung erhalten hat, bis es den Zusammenhang im Geschehen zu durchschauen vermag. Alle die Wunder, die er in seinem Vaterhause sah und hörte, gaben nicht nur seiner eigenen Phantasie eine Richtung auf das Übernatürliche. Sie bildeten von Anfang an eine Reihe von Problemen, die ihre Lösung forderten. Um Antwort auf diese Fragen zu erlangen, wendet er sich zuerst an die Wissenschaften, die ihm in ihren Methoden und Ergebnissen am zuverlässigsten zu sein scheinen. Er verlangt von der Mathematik und der Mechanik, die Entstehung und Erhaltung der Welt zu erklären und fordert von der Anatomie, die Rätsel des Seelenlebens endgültig zu lösen. Aber mit all seinen Klassifikationen und Analogieschlüssen kommt er doch nicht zum Ziele. Es gibt immer etwas, das sich allen verstandesmäßigen Erklärungen entzieht. So kommt er dazu, immer mehr mystische Elemente in seine Weltanschauung aufzunehmen. Der endgültige Umschwung zur Mystik wurde bei ihm wie bei den meisten

Mystikern durch eine persönliche Krise hervorgerufen. Aber schon lange vorher ist er auf dem Wege, der dahin führt.

Tatsächlich gibt es selbst in der Zeit, da sich Swedenborg zu einer so ausgesprochen mechanischen Weltanschauung bekannte, daß sie selbst im Ausland dadurch ein gewisses Aufsehen erregte, doch immer in seiner Gedankenwelt ein mystisches Ferment, das er aus seinem Vaterhause mitbekommen hatte. Es ist das Gefühl für das Vorhandensein einer höheren Welt, mit der unsere eigene in Zusammenhang steht. Vergebens sagt er sich einmal ums andere, daß diese Welt für unsere auf das sinnlich Wahrnehmbare begrenzte Erkenntnis unerreichbar ist. Trotz alledem treibt ihn das Verlangen, etwas von dem Leben jenseits des Grabes, von der geheimnisvollen Einwirkung der höheren Mächte auf unsere Welt erfahren zu dürfen. In Träumen und Visionen tritt ihm das Übersinnliche in wahrnehmbarer Form entgegen und zuletzt glaubt er in der Lehre von den Entsprechungen den Schlüssel zur geistigen Welt gefunden zu haben. Jetzt unternimmt er die riesenhafte Aufgabe, mit Hilfe der Naturwissenschaft eine Erklärung nicht nur des sichtbaren Weltalls, sondern auch der unbekannten Welt droben zu suchen. Von der Anatomie des menschlichen Körpers ausgehend, sollte sein Regnum animale nicht nur auf empirischem Wege das Wesen der Seele und ihren Zusammenhang mit dem Körper nachweisen, sondern auch ihren Zustand nach dem Tode. Aber das Werk gelangte nie bis ans vorgesetzte Ziel. Während der Arbeit wird ihm eine göttliche Offenbarung, daß er die naturwissenschaftlichen Studien aufgeben soll, um ausschließließ „in spiritualibus" zu arbeiten.

So gelangten die mystischen Neigungen, die er so lange mit seiner wissenschaftlichen Kritik zu unterdrücken versucht hatte, doch endlich zum Siege. Das Erbe des Vaterhauses verlangte sein Recht. Es ist bezeichnend, daß er während der entscheidenden Krise, die wir aus dem Traumtagebuch kennen, immer wieder träumt, im Vaterhause am Großen Markt zu Upsala zu sein und seines Vaters mahnende Stimme zu hören. Jesper Swedbergs glücklich naiven Glaubensstandpunkt sollte er mit seinem grüblerischen Charakter nicht erreichen, und oft spricht er mit Neid

von den geistig Armen, die „nichts sehen und doch glauben" (vgl. S. 2). Aber es scheint doch, als ob etwas von der kindlichen Zuversicht des Vaters seinen Schimmer über seine letzten Lebensjahre gebreitet hätte. Die Zeit der Versuchungen und Seelenkämpfe war da vorüber, und mit Ruhe erwartete er in seinem Hofe an der Hornsgata für immer in die geistige Welt eingehen zu dürfen, in der er so oft in seinen Gesichten zu Gast gewesen war. Mit jedem Jahr fühlte er sich harmonischer und sicherer. Er wußte Besuchern sogar zu erzählen, daß er täglich an körperlicher Gesundheit zunähme, und daß ihm in seinem Munde eine neue Zahnreihe für die verlorene zu wachsen begänne. Auch im Äußeren scheint er mit dem Vater eine Ähnlichkeit gehabt zu haben, von der uns die Bildnisse keine Vorstellung geben können. Carl Gustaf Tessin, der ihn einst „aus purer Neugier einen wunderlichen Mann kennen zu lernen" in seinem Heim aufsuchte, fand ihn „im Angesicht vollkommen dem seligen Bischof Swedberg gleich, aber von kleinerem Wuchs, mit schwachen Augen, großem Munde, blasser Gesichtsfarbe, freundlich, heiter, froh und redselig". Mit seiner stotternden Stimme erzählt Swedenborg Tessin von dem Schicksal der Menschen nach dem Tode, von den verschiedenen Himmeln und Höllen. Er erzählte ihm auch, daß „jedesmal, wenn er sich allein befände, Engel und Abgeschiedene zu ihm kämen". Das waren die dienenden Geister des Vaters; die ihn nie verließen und die Verbindung mit der geistigen Welt vermittelten. Trotz aller Unterschiede hatte seine Theosophie doch zu demselben Ergebnis geführt wie der naive Aberglauben des Vaters, zu dem Gefühl einer ununterbrochenen Vereinigung mit dem Übersinnlichen und Göttlichen.

Anekdoten aus seiner Zeit erzählen, er habe niemals die Pforte zu seinem Hofe verschlossen, nicht einmal bei seinem letzten Aufenthalt in Paris seine Türen. Als ihm sein Diener einmal bekümmert vorhielt, wie leicht er auf diese Weise bestohlen werden könnte, antwortete Swedenborg lächelnd, er wisse wohl nicht, was für einen guten Wächter er an seiner Tür habe. Auch er fühlte sich ständig unter dem „Schutz von heiligen Engeln" stehen.

* * *

Nach der Ernennung des Vaters zum Bischof von Skara siedelte Emanuel Swedenborg zu seinem Schwager Erik Benzelius über, um unter seiner Oberaufsicht Universitätsstudien zu betreiben. Nach seinem Briefwechsel zu urteilen, scheint Erik Benzelius in den nächsten Jahrzehnten derjenige Verwandte gewesen zu sein, der ihm am nächsten gestanden hat, und man ist natürlich vollkommen zu der Annahme berechtigt, daß der dreizehn Jahre ältere Schwager einen recht großen Einfluß auf Swedenborg gehabt hat, der sich gerade damals in dem empfänglichsten Alter befand. Sicherlich hat er in erster Linie von ihm die wissenschaftlichen Neigungen, die ihn während seines ganzen Mannesalters erfüllen.

Erik Benzelius ist einer der bedeutendsten Vertreter des Humanismus, der bei uns in den letzten Jahrzehnten unserer Größezeit noch einmal zur Blüte kam. Während im Auslande vermehrtes Material und erhöhte Aufgaben schon eine Spezialisierung auf dem Feld der Wissenschaft nötig gemacht hatten, besaß Schweden, wohin die Renaissance erst spät gekommen war, und wo sie langsam Fuß gefaßt hatte, noch eine Reihe spätgeborener Humanisten, für die keine abgegrenzten Fachdisziplinen bestanden, und deren Interesse und Forschereifer das ganze Gebiet der modernen Wissenschaft umfaßten. Bei den meisten rächte sich diese wissenschaftliche Welteroberlust, die Schück mit Recht mit unserer äußeren Großmachtpolitik vergleicht, durch eine verhängnisvolle Zersplitterung der Kräfte, der zufolge sie oft ein Lebenswerk hinterließen, das nicht entfernt im Verhältnis zu ihrer Begabung stand. Das Feld der modernen Wissenschaft war nunmehr zu unübersehbar, um von einem einzigen, wenn auch noch so energischen Forscherhirn umspannt zu werden, und die kulturelle Abgeschiedenheit sowie die ungenügenden Mittel unseres Landes bildeten auch schwer zu überwindende äußere Hindernisse. So kam es, daß unsere großen Wissenschaftler vom Ende des 17. Jahrhunderts teils großartige, aber unkritische und phantastische Systeme schufen, wie Rudbeck, teils berühmte Sammler wurden, die sowohl in Schweden, wie auch im Auslande Lob ernteten und vielfache Anregungen gaben, aber

ihre Kraft nicht selber in einem einheitlichen Lebenswerk sammeln konnten.

Erik Benzelius gehörte zu der letzteren Art. Seine eigene Forschung umfaßte: antike Handschriften, vergleichende Sprachforschung, nordische Altertumskunde, Geschichte inkl. Kirchengeschichte und Literaturgeschichte, kurz alle die humanistischen Wissenschaften, die zu jener Zeit getrieben wurden, und hiermit vereinte er ein brennendes Interesse für alle die jungen Zweige der Naturwissenschaft und deren praktische Anwendung. Die wissenschaftliche Blüte der Freiheitszeit ist ihm großen Dank schuldig für seine belebenden Anregungen, vor allem für seine Stiftung unserer ersten wissenschaftlichen Gesellschaft, Collegium curiosorum und ihren Nachfolgerinnen „Bokvettsgillet" (Gilde der Bücherkunde) und „Vetenskapssocieteten" (Wissenschaftsgesellschaft), für seine Herausgabe unserer ersten wissenschaftlichen und literaren Zeitschrift, ganz zu schweigen von all seinen praktischen Beiträgen zur Beförderung der naturwissenschaftlichen Studien an der Universität Upsala. Mit dem gesamten gelehrten Europa stand er unmittelbar oder durch Freunde und Freundesfreunde in Berührung, und dank seiner Anregung erhielten viele begabte junge Forscher Mittel und Empfehlungen, um sich im Auslande auszubilden. Aber seine eigene Leistung entsprach nie seiner Stellung im Mittelpunkte des wissenschaftlichen Lebens Schwedens und der Mitwelt. Seine historischen Forschungen bleiben größtenteils als Vorlesungsnotizen liegen, und seine beiden großen geplanten Arbeiten, die Herausgabe von Philo Judaeus und Ulfilas, sah er niemals gedruckt. Der ersteren Arbeit kam eine englische Ausgabe zuvor, und die spätere, die sieben Jahre nach seinem Tode herausgegeben wurde, war schon damals veraltet, da es gleichzeitig zwei jüngeren Forschern, Sotberg und Jhre bei einer weit moderneren philologischen Schulung gelungen war, Text und Übersetzung des Werkes zu bringen[1]).

Durch Erik Benzelius konnte Swedenborg also nicht nur die vorzüglichste Anleitung in seinen Studien und die denkbar beste

[1]) Siehe Forsells Zeichnung von Benzelius in Sv. Ak. Handl. 58.

Einführung in alle wissenschaftlichen Kreise erhalten, er konnte auch etwas von seiner allumfassenden wissenschaftlichen Leidenschaft ergriffen werden. Ein Widerschein dieser Begeisterung des Benzelius über alle neuen Entdeckungen und Probleme liegt auch über Swedenborgs Briefen an ihn. Wie bezeichnend ist doch, wenn er in seinem ersten Brief an Benzelius aus London erzählt, daß er in der Westminster-Abte am Grabe des großen Humanisten Isaac Casanbon „von so großer Liebe zu diesem gelehrten Helden erfaßt wurde", daß er den Grabstein küßte und auf der Stelle lateinische Verse zu seinem Lobe verfaßte[1]).

Durch Benzelius knüpft also Swedenborg unmittelbar an die Forschergeneration unserer ausgehenden Großmachtzeit an. Und tatsächlich erscheinen mir die wissenschaftlichen Anregungen, die er während der Studienjahre in Rudbecks Upsala erhalten hat, ebenso beachtenswert wie diejenigen zu sein, die er später in Newtons England finden sollte.

Selbst wenn die Arbeitsmethoden, die er sich da draußen aneignet, die des modernen Empirismus sind, bleibt doch seine ganze Auffassung vom Ziel und von den Möglichkeiten der Wissenschaft im großen dieselbe, die er von Upsala mitgebracht hat. Trotz der Hochachtung vor dem Experiment, die er oft betont, hat er doch tatsächlich selten Geduld, dabei zu verweilen Er macht sich gleich zu Anfang an die großen Hypothesen der Welterklärung. Seine großen Entdeckungen innerhalb der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete sind, wenn ich die Berichte der Fachmänner darüber recht verstanden habe, oft mehr geniale und kühne Kombinationen, deren Richtigkeit erst eine spätere Zeit völlig beweisen konnte, als ein mühsam aus exakten Forschungen gewonnenes Ergebnis. Newtons nüchterner Wahlspruch: „Hypotheses non fingo" würde er kaum in den Mund nehmen. Er neigt im Gegenteil nur zu sehr zu Hypothesen. Seine Entdeckungen sind daher von wesentlich anderer Art als diejenigen, welche das Gepräge des neuen empirischen Jahrhunderts tragen. Sie sind Kinder des großzügigen, kühn konstruktiven Eroberungs-

[1]) Brief an Benzelius Okt. 1710. Opera (V, A.s Aufl.) I, S. 207.

geistes, der die Wissenschaft Upsalas unter Rudbecks Führung beseelt.

Von all den mehr oder weniger geglückten Vergleichen, die man zwischen Swedenborg und anderen geistigen Großen angestellt hat — man hat sie alle verwandt von Plato bis Goethe — scheint mir keiner so berechtigt zu sein wie der mit Rudbeck. Ich denke nicht zuerst daran, daß Swedenborg tatsächlich während eines großen Teils seiner früheren wissenschaftlichen Tätigkeit ein treuer Anhänger der Atlanticanischen Lehrsätze ist. In seiner Schrift „Om Watnens Högd" (Von der Wasserhöhe) glaubt er also durch seine Theorie, daß unser Land einst eine Insel in dem großen Weltozean gewesen sei, einen glaubhaften Beweis erbracht zu haben für die Annahme, die Rudbeck „aus vielen Schriften ungezwungen und löblich schließt", daß Schweden „Attlands große Insel" gewesen sei[1]). Und wenn er in einer anderen Schrift beweist, daß die Erde einst einen schnelleren Lauf um die Sonne gehabt habe, weswegen auf der ganzen Erdkugel ein ständiger Frühling geherrscht, zieht er daraus den Schluß, daß der „sel. Olof Rudbeck", der nach der Meinung vieler „mehr aus blinder Liebe zu seinem Lande als aus Wahrheit gesprochen habe" doch nicht so Unrecht gehabt hätte, wenn er glaubte, daß Schweden, das damals ein Klima wie Florenz gehabt habe, wirklich die Wiege der Menschheit gewesen sei[2]). Aber weit bemerkenswerter als diese unmittelbaren Beziehungen, welche ja nur zeigen, daß Swedenborg noch nach mehreren Auslandsreisen unerschütterlich an Rudbecks bis dahin in Schweden noch nicht gestürzter Autorität festhielt, sind die Übereinstimmungen, die sich zwischen seiner und Rudbecks wissenschaftlicher Betrachtungsweise und seinen Methoden finden. Wir sehen so, daß er durchgängig der Tradition denselben Wahrheitswert zumißt wie Rudbeck[3]). Ebensowenig wie dieser versucht er je eine kritische

[1]) Opera (V, A.s Aufl.) I, S. 26.

[2]) In En ny Mening om Planeternas gång och stånd. Opera (V, A.s Aufl.) III, S. 293.

[3]) Vgl. Schücks Rudbecksdarstellung in Ill. Sv. Litt. hist. 2. Aufl. I, S. 277 ff.

Untersuchung der Quellen. Nicht nur die biblischen Geschichten vom Paradiese, von der Sündflut, von dem Alter der Antediluvianer usw. sollen durch seine geologischen Theorien bewiesen werden, sondern auch alle kosmogonischen Vorstellungen der antiken Mythen und Poesie. Die Schilderungen Hesiods und seiner Nachfolger von dem Weltei, aus dem die Sonne und die Planeten hervorgegangen sind, Platos Vorstellungen von einem Reiche unter der Sonne und seine Atlantismythe, die Erzählung Ovids von den vier Weltaltern, alles findet er durch sein kosmologisches System bestätigt. Ja sogar Homer, „der Großvater aller Skalden", scheint ihm eine tiefe Wahrheit auszudrücken, wenn er schildert, wie „Pallas, Venus und alle anderen Luftgötter hier ihren Aufenthalt und ihre Zusammenkünfte mit Menschen hatten". Er hat nämlich hiermit sagen wollen, daß „die Erde einem Himmel gleich gewesen ist und die Zeit wie ein Himmels-Vergnügen"[1]). Wir sehen also, daß Swedenborg alle Tradition, die der Bibel wie auch die der alten Mythen, gleich Rudbeck als eine Wiedergabe historischer Wahrheit auffaßt, wenn nicht unmittelbar, so doch in allegorischer Form. Gleich Rudbeck will er nämlich in aller antiken Sage und in aller antiken Geschichte dieselben historischen Ereignisse wiederfinden, die in der Bibel geschildert werden, wenn auch auf eine etwas andere Art erzählt. Wir werden sehen, daß ihn diese Auffassung bis in seine theosophische Periode hinein verfolgt, wo er durch Zusammenstellung und Verschmelzung der Genesis mit den Berichten Hesiods und Ovids von den vier Weltaltern eine eigenartige Fabelgeschichte über die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes von seiner Kindheit an hervorbringt.

Ein anderer Zug, der an Rudbeck erinnert, ist die große Fähigkeit, die Ereignisse zu verknüpfen. Ohne sich jetzt oder später auf Rudbecks Lieblingsgebiet, die etymologische Erklärung einzulassen, zeigt Swedenborg doch dieselbe Kühnheit wie er, wenn es gilt, die Tatsachen geschickt zu seinem Vorteil umzuordnen und besonders, wenn es sich darum handelt, in den

[1]) Opera (V, A.s Aufl.) III, S. 286.

Aussagen der antiken Schriftsteller oder der Bibel irgendeinen allegorischen tieferen Sinn herauszulesen. In dieser Beziehung deuten seine naturwissenschaftlichen Arbeiten schon auf seine Bibelerklärung.

Aber vor allem gleicht Swedenborg Rudbeck in dem Umfange der Arbeitsaufgaben, die er sich vom ersten Augenblick an stellt. Bei ihm handelt es sich selten darum, einige Einzelprobleme zu lösen, wenigstens nicht um ihrer selbst willen. Von Anfang an gilt es für ihn, die größten Probleme anzugreifen, die Entstehung unseres Planetensystems und den ersten Zustand der Erde. Sein optimistisches Selbstbewußtsein gibt dem Rudbecks nichts nach und ebensowenig seine Vaterlandsliebe. Beides vereinen sie mit einer unerhört ausgedehnten Gelehrsamkeit auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, einem zweifellos praktischen Blick und einer großen Fähigkeit logischer Beweisführung. Mit scheinbar ganz zusammenhängenden Erklärungen bauen beide gewaltige Systeme auf. Aber sie nehmen sich nicht die Zeit, die Haltbarkeit der Voraussetzungen genügend zu prüfen, und sie bauen deshalb beide Luftschlösser. Rudbecks Attland und Swedenborgs geistige Welt haben in ihrem Aufbau vielleicht nicht viel gemeinsam. Doch haben sie beide ihren Ursprung in derselben Art wissenschaftlicher Phantasie, die genährt und angespornt wurde von einer Zeit, wo die Entdeckerlust dem Menschengeiste ständig neue Gesichtskreise öffnete.

II.

Das mechanistische Weltbild.

Aus einem Brief Swedenborgs an Benzelius geht hervor, daß er hauptsächlich durch dessen Einfluß dazu kam, den Hauptteil seiner wissenschaftlichen Studien der Naturwissenschaft, besonders der Mathematik und der Mechanik zu widmen. Er hatte offenbar die Absicht, sich zum praktischen Mechaniker auszubilden, und es waren schon im Jahre 1710 Unterhandlungen geführt worden, ob er bei Polhem als amanuensis eintreten sollte. Aus dieser Zusammenarbeit wurde jedoch fürs erste nichts[1]), da es Swedenborg jetzt gelungen war, die Erlaubnis seines Vaters zu der von ihm schon seit langem ersehnten Auslandsreise zu erwirken.

Das eigentliche Ziel dieser Reise war natürlich England, der Mittelpunkt der modernen Naturwissenschaft, wohin zu dieser Zeit alle jungen Schweden wallfahrteten, die nach den Universitätsjahren jene praktische Schulung zu erreichen wünschten, die unsere Hochschulen mit ihrer altmodischen Einrichtung noch nicht schenken konnten.

Es braucht wohl kaum betont zu werden, daß dieser Aufenthalt in England unerhört viel für Swedenborgs Entwicklung bedeutet hat. Seine eigenen Briefe an Erik Benzelius bezeugen das hinreichend. Nach kurzer Zeit ist er völlig berauscht von der Forscherlust, die hier herrscht; er studiert alles, Mathematik, Mechanik, Astronomie, er pflegt täglichen Umgang mit den berühmtesten Gelehrten Europas, diskutiert mit Flamsteed und Halley und sitzt als Zuhörer in Newtons Vorlesungen. Er hat, wie er an Benzelius schreibt, so „immoderate desire" für Studien, daß er sogar seine Wohnung bei Uhrmachern und Instrumentenfabrikanten sucht und von dem einen zum anderen zieht,

[1]) Siehe Holmquist, Bibelforskaren 1909, S. 47.

um ihnen ihre Berufsgeheimnisse ablisten zu können. In kurzer Zeit hat sein phantasiereiches Gehirn eine Menge verschiedene Anregungen und Theorien hervorgebracht, die er den Gelehrten daheim zur Prüfung vorlegen will. Und nach dem Aufenthalt in England zählt er in einem Brief an Benzelius nicht weniger als vierzehn entscheidende Erfindungen auf, die er gemacht und deren Beschreibungen er seinem Vater geschickt habe, u. a. die eines Unterseebootes, einer Dampfmaschine, eines Flugzeuges. Das ist beinahe zu viel des Guten, und unwillkürlich muß man an eine Lieblingsgestalt der damaligen Satire denken, an den „Projektenmacher", der den Kopf voller Ideen hat von der verschiedensten Art, der Luft in feste Form kondensieren kann, Sonnenstrahlen aus Gurken ziehen usw. So verspottete die Zeit ihre eigene Entdeckerwut, ihren unverbesserlichen, optimistischen Glauben an die Fähigkeit der Wissenschaft, das Unmögliche zu vollbringen.

Daß bei diesem begeisterten Aufgehen in naturwissenschaftlichen Studien die religiösen Neigungen der Jugend recht in den Hintergrund gedrängt wurden, ist sehr wahrscheinlich, und das von Holmquist (a. a. S. 55) angeführte Beispiel hierfür, ein Ausspruch in einem Brief an Benzelius über den „Aberglauben" des katholischen Kirchenhistorikers Johannes Vastovius, ist in all seiner Vorsicht ganz bezeichnend. Noch mehr spricht vielleicht eine Anspielung dafür in einem Brief an Benzelius aus dem Jahre 1712 (Opera I, S. 217), wo Swedenborg im Ärger darüber, daß ihm sein Vater kein Geld gesandt hat, mit bitterem Scherz konstatiert, daß es schwer sei „wie die Magd in Schonen ohne Essen und Trinken zu leben". Er meint damit die Magd Ester Jönsdotter aus Norre-Åby, die sechs Jahre lang ohne Essen gelebt hatte. Dies war eins der großen Wunder, das Jesper Swedberg selbst gesehen hatte, und von dem er in seinen Predigten ausführlich erzählte, „auf daß wir und unsere Nachkommen solches Gotteswunder nicht vergessen möchten"[1]). Es würde

[1]) Sabbats-Ro II, S. 952. Swedenborg beruft sich in dem während seiner Übergangszeit zur Mystik geschriebenen Regnum Animale (III, 447) unter anderem wissenschaftlichen Material auf diese Erzählung des Vaters.

dem alten Bischof sicher sehr zu Herzen gegangen sein, wenn er gewußt hätte, in welchem respektlosen Ton sein Sohn es erwähnt.

Überhaupt wirkt Swedenborg in den Briefen von der Reise und aus den ersten Jahren nach derselben recht verweltlicht. Er geht ganz und gar in seinen wissenschaftlichen Theorien auf und in seinen Erwartungen auf den Ruf und die wissenschaftliche Stellung, die sie ihm bringen sollen, sobald sie veröffentlicht werden. Von seiner eigenen Bedeutung hat er recht hohe Vorstellungen; das geht am besten aus dem Vorschlag hervor, den er Benzelius macht, daß man von dem Gehalte der Professoren etwas einziehen müßte, um ihm einen Platz in Upsala zu verschaffen, und als dieses von Benzelius abgelehnt wird, daß man eine Professur in der theologischen oder medizinischen Fakultät einziehen müßte zu demselben Zwecke. Über die schwedischen Gelehrten mit ihren gewohnten kartesianischen Vorurteilen äußert er sich recht geringschätzig. Diesen wissenschaftlichen Ehrgeiz sah er später in der Zeit seiner religiösen Krise als seine größte und am schwersten auszurottende Sünde an. Mit seiner Familie scheint er wenigstens zeitweise kühl gestanden zu haben. Sein Vater scheint Zweifel an seinen wissenschaftlichen Aussichten gehegt zu haben, oder wenigstens an seiner Fähigkeit, sich auf diesem Wege eine ökonomisch gesicherte Zukunft zu schaffen, und konnte nur mit Mühe dazu gebracht werden, ihm die nötigen Mittel für seine Studien zur Verfügung zu stellen.

Diese einseitige Einstellung auf das rein Wissenschaftliche und diese neugewonnene Selbstsicherheit läßt sich leicht aus seinem Gefühl erklären, selbst aus der Quelle des modernen Wissens geschöpft zu haben. Man hätte fast erwarten können, daß diese neue Atmosphäre seine mystischen Neigungen für immer getötet haben würde. Daß wir diese jedoch in gewissem Grade in seinen philosophischen Schriften fortleben sehen, die in den nächsten Jahrzehnten nach der Englandreise entstehen, führt uns der Frage näher, ob es nicht selbst in dieser Umgebung der nüchternen empirischen Forschung, in die er mit seiner Englandreise eintrat, Einflüsse gab, die geeignet waren, in entgegengesetzter

Richtung zu wirken. Es kann hier natürlich nicht die Rede davon sein, eine allseitige Beleuchtung dieser Zeit zu geben, die man gewohnt ist, allzu sehr im Lichte des folgenden Zeitalters, der französischen Aufklärung, zu sehen. Für mich gilt es nur, einige Punkte hervorzuheben, die besonders für Swedenborg eine gewisse Bedeutung erlangt haben.

Die Zeit Newtons ist zweifellos in erster Linie das goldene Zeitalter des Experimentes, der empirischen Methoden. Die Naturwissenschaft erlangt eine kulturelle Hegemonie, die sie früher nie besessen hat. Wenn früher die Theologie und Philosophie abwechselnd Anspruch erhoben hatten, die Wissenschaft der Wissenschaft zu sein, unterstützt nun die Naturwissenschaft die Wahrheiten der übrigen Wissenschaften mit ihren Beweisgründen, und zwingt ihnen ihre Methoden auf. Das neue Denken hat — vom Empirismus und der neugewonnenen Druckfreiheit angespornt — bei vielen Bahnbrechern erstaunlich schnell reinen Tisch gemacht mit allen Fachgrößen und Überlieferungen und hatte eine auf naturwissenschaftlichem Boden erbaute Philosophie geschaffen, die in ihren materialistischen und atheistischen Folgerungen, in ihrer rücksichtslosen Bibelkritik und in ihrer Ablehnung alles Übernatürlichen, den Enzyklopädisten wesentlich vorgreift.

Aber im Eifer, die Kette aufzuweisen, die zu der französischen Aufklärung führt, hält man diese Freibeuter oft fälschlich für Vorkämpfer ihrer eigenen Zeit, und übersieht die völlig verschiedenen Tendenzen, die die meisten führenden Männer der Zeit beherrschen und die erklären, daß gleichzeitig wie die Anschauungen der Aufklärung mit den Enzyklopädisten zum endgültigen Sieg im ganzen gebildeten Europa gelangen, die Mächte, die sie stürzen sollen, bereits am Werke sind.

Die Zeit Newtons ist eine krisenhafte Übergangszeit und besitzt die widerspruchsvolle und schwer zu erklärende Eigenart solcher Perioden. Als das Eisenband, das Orthodoxie und philosophischer Rationalismus auf das menschliche Denken gelegt hatten, abgehoben wurde, erwachten nicht nur die freien wissenschaftlichen Studien zum Leben. Auch die Mystik erhielt Bewegungs-

freiheit und damit die Möglichkeit, die allgemeine Auffassung zu beeinflussen. Sie gedeiht nicht nur in den Sekten, die jetzt in England wie überall ihre große Zeit hatten, sie bemächtigt sich der neuen Naturwissenschaft und nimmt deren Entdeckungen für ihre Träume in Anspruch.

Es ist eine oft bestätigte historische Erfahrung, daß die Perioden, in denen sich der naturwissenschaftliche Experimentiergeist Bahn gebrochen und dem menschlichen Wissen neues Land erobert hat, gleichzeitig dadurch gekennzeichnet werden, daß der mystische Aberglaube größere Macht und neue Anhänger gewinnt. Dies beruht nicht nur darauf, daß die Naturwissenschaft anfangs mit der Magie verwandt war, und die Chemie historisch von der Alchemie abstammt. Es beruht darauf, daß die naturwissenschaftlichen Experimente durch die neuen Resultate, die sie geben, ohne sie zur Genüge erklären zu können, unzählige Gehirne dazu verleiten, übernatürliche Erklärungsversuche anzustellen. Die wissenschaftliche Glanzperiode des jüngstvergangenen Halbjahrhunderts gibt uns hiervon mannigfaltige Beispiele. So gut wie jede unerklärte wissenschaftliche Entdeckung hat — besonders wenn sie das psychologische Gebiet berührt — Anregung zu einer neuen Form des Mystizismus gegeben, und oft haben die Forscher selber, ohne es zu merken, den Boden der exakten Wissenschaft verlassen und sich phantastischen Spekulationen hingegeben.

Zu Anfang des 18. Jahrhunderts war diese Verlockung natürlich noch größer. Die neue Naturwissenschaft war von der Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts mit ihrem starken Einschlag von Magie und Kabbalistik ausgegangen und noch lange, nachdem sie deren Methoden gegen die neuen experimentellen eingetauscht hatte, fuhr sie fort, an deren Spekulationen Geschmack zu finden. Wir können uns beispielsweise daran erinnern, daß einer der bedeutendsten Bahnbrecher der Aufklärung in Deutschland, Thomasius, der Schüler Robert Fludds war und ausgesprochen okkultistische Schriften verfaßt hat, daß Robert Boyle, einer der Begründer der modernen Chemie und einer der Lehrer Swedenborgs, zur Alchemie und überhaupt sehr zu jeder

Art mystischer Spekulation neigte. Und gehen wir auf schwedischen Boden über, so finden wir, daß unsere einheimischen Gelehrten auf demselben Standpunkt standen. Urban Hiärne, der nicht nur durch seine wissenschaftliche Arbeit als ein Vorläufer des Aufklärungszeitalters betrachtet werden kann, sondern außerdem durch seinen Kampf gegen die Hexenprozesse praktisch zu einer modernen Weltauffassung beigetragen hat, war selbst sehr von alchemistischen und astrologischen Bestrebungen in Anspruch genommen, und schrieb eine eifrige Verteidigung von Paracelsus. Für Polhem, unter dessen Leitung Swedenborg die nächste Zeit arbeitete, waren, wie unten gezeigt werden soll, mystische Grübeleien und Interesse für Magie nichts Fremdes. Überall sehen wir dasselbe Schauspiel.

Das große rationalistische System des 17. Jahrhunderts hatte eine klare Grenze zwischen dem Bereich des Glaubens und Wissens gezogen. Man hatte sich so allmählich der Täuschung hingegeben, daß sie einander nicht mehr behelligen würden. Die großen Entdeckungen am Ende des Jahrhunderts drohten diese Hoffnungen zu vernichten. Die herkömmlichen Beweise für die religiösen Wahrheiten wurden unbrauchbar und die Theologen, die oft kaum soweit gelangt waren, eine Versöhnung zwischen Christentum und Cartesianismus herzustellen, sahen sich plötzlich vor neuen wissenschaftlichen Tatsachen stehen, deren Folgerungen zum Materialismus und Atheismus zu führen schienen. Übrigens fürchteten nicht nur die Theologen eine derartige Anwendung der neuen Entdeckungen. Auch die Gelehrten, die oft aus tief religiösen Familien hervorgegangen waren und die sich selbst von ihren wissenschaftlichen Ergebnissen nicht in ihrem christlichen Glauben hatten irre machen lassen, sahen mit Entsetzen, welche gefährlichen Waffen gegen die Religion aus dem Material geschmiedet werden konnten, das ihre Forschung ergab. Sie fürchteten natürlich auch, daß die moderne Wissenschaft dadurch entwertet würde, wenn Freidenker sie für sich in Anspruch nähmen. Darum findet man ständig in ihren und ihrer Anhänger Schriften Versuche, eine Versöhnung zwischen der neuen Naturauffassung und dem Bibelwort zustande zu bringen.

Man bemüht sich, zu zeigen, daß diese, weit davon entfernt, den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele zu untergraben, im Gegenteil einen neuen kräftigen Beweis dafür geben. In England, wo so gut wie alle die hervorragenden Naturwissenschaftler diesen Standpunkt einnahmen, fand diese naturwissenschaftlich begründete Apologetik vielleicht die meisten Vertreter. Der obengenannte Robert Boyle stiftete z. B. in London ein besonderes Institut, wo man durch öffentliche Vorträge darauf hinweisen sollte, daß die neue Wissenschaft nicht mit den wichtigsten Wahrheiten des Glaubens im Streit stände, sondern im Gegenteil einen notwendigen Zusammenhang mit ihnen bildete[1]). Man suchte so durchgängig zu zeigen, daß die neuen Ideen von der Entstehung des Universums Punkt für Punkt mit der Schöpfungsgeschichte in der Genesis übereinstimmte. In Swedenborgs frühesten kosmologischen Abhandlungen haben wir derartige Versuche, auf „natürliche" Weise die Wahrheit der mosaischen Schöpfungslehre zu beweisen. Die Schöpfungswoche, das Paradies, die Sintflut, die Entstehung des Regenbogens, alles erhält durch die neue Naturauffassung eine ausreichende Bestätigung. „Man braucht kein Ding gutzuheißen, das nicht mit Gottes Wort und unerschütterlichem Grund übereinstimmt," ist der Refrain.

Im Zusammenhang mit dieser eigenartigen Zeitströmung, die bei jedem Schritt vorwärts ängstlich zurückschaut, um die Fühlung mit den Autoritäten und Traditionen nicht zu verlieren, muß man auch denjenigen Philosophen sehen, der die Gedankenwelt der empirischen Forschung für seine und spätere Zeit am klarsten zusammenfaßte und als geistiger Führer des Jahrhunderts neben Newton stand, Locke. Wir haben um so größeren Anlaß, etwas bei ihm zu verweilen, als sein Essay concerning human understanding eine entscheidende Rolle in Swedenborgs Entwicklung gespielt hat und sich dessen Wirkungen bis weit in die theosophische Periode hinein erstrecken.

Die Auffassung, die in Locke nur den Empiristen und Sensualisten sieht und in seinem Hauptwerk dieselbe Weltanschauung,

[1]) Windelband, Geschichte der neueren Phil. I, S. 304 (4. Aufl.).

die bei den Enzyklopädisten offen auftrat, nur vorsichtiger ausgedrückt findet, dürfte nunmehr in der Geschichte der Philosophie allgemein aufgegeben sein. Besonders nach Hertlings[1]) eingehender Untersuchung, auf die sich die folgende Darstellung gründet, ist die Kreuzung von empirischen und rationalistischen Gedankengängen, die die Lockesche Philosophie kennzeichnet, vollkommen beleuchtet worden, und damit ist die Absicht des Essay concerning human understanding in ein ganz anderes Licht gerückt worden. Weit davon entfernt, jeder Metaphysik die Daseinsberechtigung abzusprechen — wie die Zeit von Voltaire an vermutete — weit entfernt, Zweifel an Gottes Existenz, an der Unsterblichkeit der Seele und an der Gültigkeit des Moralgesetzes hervorrufen zu wollen, ist das Essay im Gegenteil offenbar deshalb geschrieben worden, um die Religion und Moral zu befestigen gegen die naturphilosophischen Konsequenzen, die sie umzustürzen drohten (Hertling, a. a. S. 263). In der Tat führt die lange Untersuchung der Erfahrungserkenntnis, die den Hauptteil des Buches einnimmt, zu dem platonischen Gedanken, daß es kein wahres Wissen von der sinnlich körperlichen Welt geben kann, die sich in ständiger Veränderung befindet, daß wir nur mit Hilfe allgemeiner Begriffe, nur auf dem Boden der Ideen wirkliches Wissen besitzen (a. a. S. 91). Neben den Empfindungen und Überlegungen, die uns eine relative Erkenntnis der Phänomene in uns und außer uns verschaffen, indem sie unsere Vorstellungselemente aufnehmen und bearbeiten, steht eine intuitive und demonstrative Erkenntnis, die uns klar die Übereinstimmung zwischen zwei Ideen sehen läßt, und uns lehrt, notwendige Wahrheiten zu empfinden. Wahre Erkenntnis gründet sich darum nicht auf die Erfahrung, ist von ihr unabhängig und geht über sie hinaus. Sie hat die Form notwendiger und allgemeiner Urteile, in denen wir die objektiven Verhältnisse zwischen den Ideen aussprechen, die wir wahrgenommen haben (a. a. S. 83). Auf diesem Wissen beruht nicht nur die Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze, sondern alle Wahrheiten, die wir notwendiger-

[1]) John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892.

weise anerkennen müssen, unser eigenes Dasein, Gottes Existenz, ein Leben nach dem Tode usw. Diese „ewigen Wahrheiten" sind freilich nicht angeboren, aber jeder normal begabte Mensch muß sie anerkennen, sobald er seine Gedanken auf die Betrachtung seiner Ideen richtet (a. a. S. 70).

Man kann von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus verstehen, daß es — wie Hertling (a. a O., S. 245) hervorgehoben hat — falsch ist, zu glauben, Locke habe in Übereinstimmung mit Kant die Unmöglichkeit der Metaphysik behaupten wollen. Im Gegenteil schreibt er grade der Kenntnis vom Dasein Gottes den höchsten Grad von Evidenz zu, und man hat in seinem Essay eine Menge metaphysische Spekulationen nachgewiesen. Er ist der Ansicht, daß wir mit derselben Wahrscheinlichkeit, mit der wir naturwissenschaftliche Theorien aufstellen, das Vorhandensein von Engeln annehmen können, die uns in verschiedenen Graden der Vollendung übertreffen und die dadurch in derselben kontinuierlichen Gradskala, die wir in der Natur beobachten, zu der unendlichen Vollkommenheit des Schöpfers hinaufführen. Er grübelt verschiedentlich über das Wesen dieser Engel nach, ob man sich denken dürfte, daß sie körperlich Gestalt annehmen könnten, eine Ansicht, der er geneigt ist sich anzuschließen auf Grund der Autorität der Kirchenväter (a. a. O., S. 197—198). Er besteht darauf, daß unsere Begriffe von einer geistigen Substanz mindestens ebenso klar sind, wie die von einer körperlichen (a. a. O., S. 199 f.), und er spricht deutlich von einer „intellektuellen Welt", die „sicherlich größer und schöner als die materielle ist" (a. a. O., S. 202).

Es gibt also in Lockes Gedankenwelt neben dem Empirismus nicht nur einen ebenso stark ausgeprägten Rationalismus, sondern auch ausgesprochen mystische Elemente, die ihn deutlich in die Nachbarschaft des Neuplatonismus führen. Hierhin gehört auch seine Auffassung der Intuition als einer Art geistigen Schauens, einer Art inneren Lichts, das sich unwiderstehlich dem sich ihm zuwendenden Auge aufdrängt. Hierhin gehörte auch sein Zweiweltensystem und sein Glaube an Geister und deren Erscheinen in körperlicher Gestalt.

Man dürfte sich jetzt wohl ganz einig darüber sein, den Ursprung dieses mystischen Einschlages in der Verbindung zu sehen, in der Locke nachweislich mit derjenigen philosophischen Richtung stand, die zu seiner Zeit in England am klarsten die Opposition sowohl gegen den Hobbeschen Materialismus als auch gegen den die Mystik ablehnenden cartesianischen Rationalismus vertrat, nämlich die Gruppe platonischer Denker, die man mit dem Namen Cambridgeschule zusammenzufassen pflegt, und deren erste Repräsentanten Cudworth und Henry More waren. Sie waren sämtlich Theologen und Puritaner, das gab ihrem Denken ständig einen religiösen Anstrich. Gegen die mechanistische Naturphilosophie setzten sie eine stark theologisch gefärbte Naturauffassung, die ihre Hauptelemente aus dem Neuplatonismus und dem christlichen Platonismus der Kirchenväter geholt hatte, und die auch mit der Renaissance und der mystischen Naturphilosophie des folgenden Jahrhunderts, besonders mit Paracelsus, in enger Verbindung stand. Die meisten von ihnen waren ihrem Charakter nach reine mystici, für die Geisteroffenbarungen und Spuk volle Wirklichkeit hatten, die sich mit Magie beschäftigten und kabbalistische Bibelerklärung betrieben. Mit mehreren Führern der modernen Wissenschaft standen sie in ständiger persönlicher Verbindung und betrachteten sie als Bundesgenossen im Kampf gegen Atheisten und Materialisten. Nicht nur Locke, sondern auch Newton und Boyle haben starke Eindrücke von ihnen empfangen.

Es wird aus dem folgenden klar hervorgehen, wie viele Berührungspunkte mit der Philosophie dieser Cambridgetheologen das Gedankensystem der Oeconomia requi animales hat, indem Swedenborgs mystische Weltanschauung zum ersten Male deutlich zum Ausdruck kommt. Dies beruht sicherlich zum Teil darauf, daß sie beide dieselben Quellen haben, den Neuplatonismus und die dadurch beeinflußten Kirchenväter und im Ganzen von denselben Zeitströmungen ausgehen. Aber außerdem hat Swedenborg sicher die Werke der Cambridgeschule gekannt und hat Eindrücke davon empfangen. Wie wir später sehen werden, bezeugen seine Werke, daß er sowohl die Philosophie Cudworths

als auch diejenige Mores wenigstens aus zweiter Hand gekannt hat.

Unter der wechselseitigen Einwirkung von Naturwissenschaft und theologisch gefärbter Philosophie wird so das „Essay concerning human understanding" zu einem Werke, in dem sich äußerlich logisch vereint, die entgegengesetzten Tendenzen der Zeit spiegeln. Im ersten Teile des Werkes wird erklärt: „Auf Erfahrung ist all unsere Erkenntnis gegründet, und letzten Endes stammt sie daraus her." Aber im vierten Teil heißt es: „Auf der Intuition beruht alls Gewißheit und Evidenz in unserer ganzen gesamten Erkenntnis" (a. a. O., S. 61). Hertling hebt am Schluß seiner Untersuchung mit vollem Recht hervor, daß die empirische Tendenz in der Philosophie Lockes zunächst wirksam wurde. Vielleicht geht er jedoch etwas zu weit, wenn er meint, daß die rationalistische an der nächsten Nachwelt spurlos vorbeigegangen sei. Natürlich kann sie, was die historische Bedeutung anbetrifft, mit der ersteren nicht auf eine Stufe gestellt werden, aber ganz sicherlich ist sie bei vielen, gerade wegen ihrer Verbindung mit der empirischen, der Ausgangspunkt einer Weltanschauung geworden, die ganz im Gegensatz zu der sensualistischen Aufklärungslehre stand, und auch aus Lockes Essay entwickelt wurde, und so zu der mystischen idealistischen Reaktion beigetragen hatte, die sich so bald geltend machte. Bei Swedenborg hat sie auf alle Fälle in dieser Richtung gewirkt. Seine aus empirischen Grundgedanken erwachsene Weltanschauung erhielt gerade in Lockes Lehre von der Intuition den Stützpunkt, von dem aus sie, ohne ihre früheren Theorien fallen zu lassen, im Innern umgewandelt werden konnte zu einem ausgeprägten Mystizismus.

* * *

Ein typischer schwedischer Vertreter für die Übergangszeit zwischen Altem und Neuem die ich im Vorhergehenden kurz zu beschreiben versucht habe, war derjenige Mann, der nach Swedenborgs Heimkunft sein bedeutendster wissenschaftlicher Führer werden sollte, Christoffer Polhem. Obwohl er seiner ganzen Gesinnung nach empirischer Naturwissenschaftler und praktischer Mechaniker ist, steht er doch in vielen Punkten seiner

Weltanschauung unter dem Einfluß der älteren Metaphysik und Naturphilosophie. Nach der Englandreise stand Swedenborg in ständiger wissenschaftlicher Verbindung mit Polhem, und durfte ihm als sein Amanuensis oft beim Niederschreiben seiner wissenschaftlichen Ideen behilflich sein. Dies hat zur Folge gehabt, daß man bei einigen frühen Aufsätzen Swedenborgs, die man zusammen mit Polhems Papieren gefunden hat, über die Verfasserschaft äußerst zweifelhaft ist. Unter diesen Verhältnissen mußte es höchst schwierig sein, Polhems Einfluß auf Swedenborg näher bestimmen zu wollen. Daß er sicherlich sehr bedeutend gewesen ist, wird von Bring[1]), wie auch von Stroh[2]) hervorgehoben, und es scheint mir deshalb von großer Wichtigkeit zu sein, Klarheit über Polhems naturphilosophische Auffassung zu gewinnen. Leider habe ich nur in ein paar Fällen Gelegenheit gehabt, Polhems unveröffentlichte und sehr unleserliche Handschriften unmittelbar zu Rate zu ziehen, und muß mich deshalb im wesentlichen auf die Auszüge stützen, die sich bei Bring finden.

Wenn Swedenborg während seiner theosophischen Periode Polhem schildert, mit dem er im Jahre 1719 scheinbar aus persönlichen Gründen gebrochen hat, stellt er ihn immer als einen durchtriebenen Atheisten hin. Polhem sei der festen Überzeugung gewesen, es gäbe keinen Gott, alles sei natürlich und mechanisch, Menschen und Tiere seien mit Luft gefüllte Maschinen. Er wird auch beschuldigt, Magie getrieben zu haben. Zur Strafe für seinen Unglauben in diesem Leben wird er in der Geisterwelt verurteilt, mechanische Vögel, Katzen usw.[3]) anzufertigen. Natürlich ist die Schilderung von Polhems Atheismus übertrieben. Wie aus dem Briefwechsel Polhems mit Benzelius, den Bring in Auszügen wiedergibt, hervorgeht, hielt er bestimmt daran fest, daß man am Bibelworte nicht zweifeln dürfe. „Es gebühret

---

[1]) Christopher Polhem, Minnesskrift utgifven af Svenska Teknologföreningen. 1911, S. 64 ff.

[2]) Einleitung zu Swedenborgs Opera V, A.s Aufl. Stockholm 1911. S. 35 ff.

[3]) Diarium spir. 4722 und an anderen Stellen vgl. Tafel I, S. 615.

keinem Christen, an Moses Worten, die von dem Heiligen Geist diktiert sind, zu zweifeln, geschweige denn an Christi eigenen Worten." Er war auch davon überzeugt, daß „zwischen Mose Worten und den Eigenschaften der Natur nicht der geringste Widerspruch bestände, wenn man nur einige Regeln der Vernunft zulassen wolle, ohne welche die Menschen den seelenlosen Tieren gleichen" (Bring, a. a. O., S. 68 ff.). Er treibt jedoch diese vernunftgemäße Erklärung unleugbar sehr weit, wenn er die Schöpfungsgeschichte mit der Begründung zu umgehen sucht, daß Moses nur „seines Volkes Ursprung" gemeint und eine kleine Gegend für die ganze Welt genommen habe.

Die kosmologischen Ideen Polhems scheinen sich im wesentlichen auf Cartesius zu gründen. Polhem erklärt zwar, daß ein Teil der cartesianischen Ansichten geändert werden müßte, ein Teil jedoch „konfirmieret, da es wohl merkwürdig sei, wie sich alle Eigenschaften der Natur auf mathematische und mechanische Prinzipien gründen" (Bring, a. a. O., S. 60). Von denselben mechanistischen Grundgedanken geht, wie wir sehen werden, Swedenborg bei seinen früheren wissenschaftlichen Arbeiten aus. Mit denjenigen physikalischen Theorien Cartesius', die er beibehalten hat, vereint er jedoch andere Ansichten, die teils aus älteren naturphilosophischen Werken entlehnt zu sein scheinen, teils von neueren naturwissenschaftlichen Theorien herrühren, teils aber auch Früchte seiner eigenen, wenig methodischen Spekulation sind. So weicht er von Cartesius' Elementlehre ab, und ist der Ansicht, daß alle Partikel der Materie rund seien. Er beruft sich hier wie meistens auf die sinnliche Erfahrung. „Nun zeigen sowohl alle den Sinnen wahrnehmbare Körper, als auch die Materie selbst, daß die runden Figuren der Bewegung am allerdienlichsten sind, die auch das Proprium der flüssigen Materie ist." Die Folge davon ist, daß der Hohlraum zwischen diesen Partikeln aus einem „puren Vakuum" besteht, das „fast eben so groß wie die Materie" sein muß, „woraus man statuieren kann, daß die Wohnung der Gottheit überall darin ist". Dieses Vakuum ist nämlich der Sitz „einer außerhalb der Materie befindlichen unendlichen Bewegung, die nichts anderes als Gott selber sein kann, als sein

eigenes Sein[1])". Und an einer anderen Stelle spricht er von den „vier Unendlichkeiten von Raum und Zeit, deren Zentrum und Begriff Gott selber ist" (Bring, a. a. O., S. 64). Diese Anschauungsweise, die Gott mit der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit zu identifizieren scheint, ist unter den Naturwissenschaftlern der Zeit recht häufig. Sie findet sich auch bei einigen mystischen Naturphilosophen, die dem cartesianischen und Leibniz-Wolffschen Rationalismus entgegentreten, der nach ihrer Ansicht Gott außerhalb der Welt unterbringt und damit seine Existenz zweifelhaft macht. Sie identifizieren Gott mit dem absoluten „universellen" Raume, der die Materie umgibt, den Hohlraum zwischen den kleinsten Partikeln einnimmt und, wie einige meinen, auch den Raum im Inneren dieser Partikel. Nur auf diese Weise glauben sie die Annahme einer unendlichen Materie umgehen und gleichzeitig Gottes Allgegenwart beweisen zu können.

Sie berufen sich auf das Wort der Bibel, daß wir in Gott leben, weben und sind. Diesen Standpunkt nimmt z. B. der deutsche Philosoph Andreas Rüdiger[2]) ein, der, wie wir sehen werden, zweifellos Swedenborg beeinflußt hat. Ob Polhem möglicherweise von dieser Seite oder von älterer Naturphilosophie Anregungen erhalten hat, ist schwer zu entscheiden. Eine konsequent durchgeführte Anschauung scheint es jedoch bei ihm nicht gewesen zu sein. In einem anderen Ausspruch sucht er nämlich die biblische Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts mit der Annahme einer Materie zu vereinen, die „subtiler als die Luft selbst sei, ein Ding, das unsere groben Sinne nicht wahrnehmen können" und das uns daher wie nichts vorkäme. Diese Materie hat Gott aus einer unendlichen zu einer endlichen gemacht (Bring, a. a. O., S. 68).

Diese subtile Materie, die in seinen Schriften bald mit Gott selbst identifiziert, bald als in Ewigkeit mit ihm vereint aufgefaßt wird, muß auch bei Polhem zur Erklärung aller geistigen Funktionen dienen. In seinem Aufsatz „Gedanken über das

[1]) Tankar om andarnass warelse. Ms. in d. K. B.

[2]) Physica Divina. Frankfurt 1716. S. 347 f.

Wesen der Geister" — im Manuskript in der Stockholmer Bibliothek — spricht er höhnisch von den „gelehrten Männern, die sich vorgenommen haben, von Dingen zu schreiben, die ganz ohne Materie sein sollen, wie Seele, Gedanken, Engel, ja Gott selbst". Er hält dieses für ganz vergeblich, da der Mensch nichts außer der Materie begreifen könne. Wie die Erfahrung zeigt, besitzen unsere Gedanken „dieselbe Wirkung, wie unsere äußeren Sinne, oder werden auch vom Essen beeinflußt, können arbeiten und müde werden. Dies zeigt, daß dieselben eine Materie sein müssen, da alle operationes durch eine Materie geschehen müssen, ungeachtet, wie unendlich fein sie auch sein mag." Und wenn nun die efigia materie" unser Gefühl berührt, die Luft mit ihren Schwingungen unser Gehör und der Äther mit seinen Lichtwellen unsern Gesichtssinn, warum sollte da nicht „eine etwas subtilere Materie als der Äther unsere Gedanken oder deren Organe i cerebro" bewegen? Polhem denkt sich also eine subtile Gedankenmaterie, wo die Gedanken Bewegungen von gleicher Art wie die Lichtwellen sind, nur noch viel schneller. Ebenso wie der Laut durch die Wand gehen kann und der Lichtstrahl „durch den härtesten Diamant", so kann seiner Ansicht nach nichts diese Gedankenvibrationen auf ihrem Wege hemmen. „Hieraus entsteht nun die Bewegung, die zwei vollkommen gute Freunde voneinander viele Meilen weit verspüren können, besonders Kinder und Eltern, Mann und Frau, so daß, wenn dem einen großer Kummer, Todesangst oder auch große Freude widerfährt und derselbe denkt gleichzeitig an seinen abwesenden Freund, so wird oft, wenn nicht immer, ein Gefühl übermittelt werden." Wenn der eine vom Unglück oder Wohlergehen des anderen träumt, so ist es auch nichts anderes „als die Bewegung der Gedankenmaterie zwischen ihnen". Auf dieselbe Weise werden Spuk und Gespenster erklärt.

Diese Idee von einer wunderbar subtilen Materie, die das Weltall füllt, und die Gedanken vom einen Individuum zum anderen trägt, in beliebig weiter Entfernung, finden wir bei mehreren okkultistischen Schriftstellern des 16. und 17. Jahrhunderts, Agrippa von Nettelsheim, Paracelsus u. a. Es ist einer

der Gedanken, die zur Entdeckung des Mesmerschen animalischen Magnetismus geführt haben. Wir sehen also, wie sich Polhem durch sein naturwissenschaftliches Streben, überall mechanische Gesetze anzuwenden, durch seine Abgeneigtheit, etwas „außer der Materie und deren Figur und Bewegung zu begreifen" unbewußt der mystischen Naturphilosophie nähert. Sein naiver Materialismus, der die Gottheit und den unendlichen Raum, Geist und Materie identifiziert, läßt theosophischen Schlüssen freie Bahn. Wir sehen, daß er mit seiner Hypothese über die „Gedankenmaterie" schon Möglichkeiten gefunden hat, die Telepathie und die Wirklichkeit des Spukes naturwissenschaftlich zu beweisen. Er bedient sich genau desselben Ausgangspunktes, von dem aus der Spiritismus in den letzten Jahrhunderten unter verschiedenen Namen Geistererscheinungen wissenschaftlich zu erklären versucht hat.

Wie weit sich Polhems Grübeleien auf dieses Gebiet erstreckt haben, habe ich nicht ermitteln können. Schon das wenige, was ich von seiner Philosophie mitgeteilt habe, dürfte jedoch genügen, um zu zeigen, daß Swedenborg bereits bei seinem Lehrer Gedankengänge gefunden hat, die mit theosophischen Spekulationen verknüpft waren und die tatsächlich dahin führten.

In Swedenborgs früheren Schriften — auch in denjenigen, deren Authentität außer Zweifel steht — begegnen uns immer wieder Erinnerungen an Polhems Anschauungen. So nimmt er mit großem Eifer dessen Theorie auf von der runden Form aller Grundpartikel der Materie, und noch eifriger sucht er den Beweis dafür zu erbringen, daß alles organische Leben, also auch unsere Gedankentätigkeit, nur Bewegung sei, denselben mechanischen Gesetzen unterworfen wie die Bewegungsphänomene, die wir mit Hilfe unserer Sinne wahrnehmen können. Das ist der Grundgedanke in zwei seiner frühesten physiologischen Werke, „Bewis at wårt lefwande wäsende består merendehls af små darrningar, thet är Tremulationer" (Beweis, daß unsere Lebenskraft meist aus kleinen Zitterbewegungen, d. h. Tremulationen, besteht), abgedruckt in Daedalus hyperboreus 1718,

und eine Handschrift aus dem Jahre 1719, „Anatomie of wår aldrafinaste natur, wisande at wårt rörande och lefvande wäsende består of Contremiscentier“[1]) (Anatomie unsrer allerfeinsten Natur, zum Beweise, daß unsere Bewegung und Lebenskraft aus Zitterbewegungen besteht). Die mechanistische Erklärung von den Funktionen des menschlichen Lebens, die er hier gibt, war schon vorher von dem Italiener Borelli durchgeführt in seiner Arbeit „De mota animalium“, einem Werk, das auch Polhem benutzt hat (Bring, a. a. O., S. 91), und ist später von Cartesius und Baglivi aufgenommen worden. Swedenborg bezieht sich auf diese Vorgänger, glaubt aber deren Theorie auf eine vollständigere Art „bewiesen und ausgeführt“ zu haben. „Denn ich halte meine Beweise für neu und für mein eigen, die Ansichten selbst stammen von den anderen“ (Opera V, A.s Aufl. I, S. 297).

Wir haben hier besonders darauf zu achten, daß Swedenborg sich nicht damit begnügt, wie seine Vorgänger die mechanische Tremulationstheorie dem Blutumlauf und Nervensystem anzupassen, er dehnt sie ebenso wie Polhem über so gut wie das ganze menschliche Seelenleben aus. Er führt dasselbe Beispiel für Gedankenübertragung und Telepathie wie Polhem an und glaubt mit Sicherheit schließen zu können, daß die Gedanken der unvernünftigen Tiere nichts anderes als Tremulationen seien, von äußeren Sensationen hervorgerufen. Über die Vernunfttätigkeit des Menschen spricht er sich in diesen Schriften nicht unmittelbar aus, aber es ist klar, daß sie seiner Meinung nach von der gleichen Art sind, obwohl er es nicht offen auszusprechen wagt. Wie sehr Swedenborg zu dieser Zeit gleich Polhem geneigt ist, die Grenzen zwischen Geistigem und Materiellem zu verwischen, geht vielleicht am deutlichsten aus einem Briefe an Erik Benzelius vom Jahre 1719 hervor. Dieser scheint behauptet zu haben, daß die Sonne der Aufenthaltsort für die Verdammten sei. Swedenborg nimmt anstatt dessen an, daß die Sonne als Zentrum unseres Weltsystems der Seligen Wohnsitz sei, vor allem aus dem Grunde, „weil die allersubtilste Luft und der feinste Stoff, der

[1]) Beide in einer englischen Übersetzung gedruckt unter dem Titel On tremulation. Boston 1899.

die wenigsten Bestandteile enthält, in der Sonne sind. Denn je mehr man sich der Sonne nähert, desto feiner wird alles. In ihrem Mittelpunkte herrscht vermutlich eine derartige Feinheit, daß die Teile kaum noch zusammengesetzt sind. Man kann sie nicht mehr als Materie bezeichnen, da sie weder Form, Schwere noch andere Eigenschaften der zusammengesetzten Teile besitzen. Es ist auch wahrscheinlich, daß in der größten Verfeinerung das verfeinertste Sein ist. Ein Gott, ein Engel, ein Etwas, dessen Substanz sonst nichts Materielles enthält, muß vor allem in seinem Element sein. Gleiches sucht Gleiches, und das Feinere sucht natürlich nicht das Gröbere. Darum kann man eher glauben, (obwohl ich das gern dem Urteil meines Bruders überlasse), daß Gott seinen Sitz in der Sonne hat, wie die Bibel sagt" (Opera V, A.s Aufl., S. 294)[1]).

Es läßt sich leicht sehen, woher Swedenborg die Anregungen zu dieser Theorie erhalten hat. Cartesius nahm bekanntlich als das erste subtilste Element den Sonnenstoff an, die Feuermaterie, das feinste und beweglichste Fluidum der Welt, das die Sonne und die Fixsterne und die Zwischenräume zwischen den Korpuskeln aller übrigen Elemente bildet. In seinem Prodromus Principiorum vertritt Swedenborg 1721 die Ansicht, daß die Zwischenräume zwischen den Partikeln von einer derartigen Feuermaterie ausgefüllt sind. Nun glaubt Swedenborg, diese Materie verfeinere sich derartig, daß sie nicht länger Materie genannt werden könne. Man müsse sie daher für den Wohnsitz von Gott und Engeln und denjenigen Dingen halten, die selbst nichts Materielles in ihrer Substanz haben.

Die Verwandtschaft dieser frühesten naturphilosophischen Ideen Swedenborgs und Polhems ist leicht zu entdecken. Um die mechanischen Gesetze durchgängig anwenden zu können, nehmen sie an, daß das Geistige nur eine höhere Potenz des Materiellen sei und der Gedanke nur eine verfeinerte Form der Bewegung. Aber es ist klar, daß diese Identifizierung von Geist und Materie den Weg zu einer theosophischen Weltanschauung

[1]) Vgl. Holmquist a. a. O., S. 226.

offen läßt. Es war nur allzu leicht, die Behauptung umzudrehen und die Materie für einen letzten Reflex des Geistigen, die Bewegung für ein Schattenbild des Gedankens zu halten. Hier schlägt, wie so oft, die naive naturwissenschaftliche Anschauung eine Brücke zur Mystik hinüber.

Dieselben Strömungen, die wir in Swedenborgs früheren naturwissenschaftlichen Schriften wahrnehmen können, beherrschen auch sein kosmologisches System, wie es uns in abgeschlossener Form in seinen Principia aus dem Jahre 1734 entgegentritt. Das Hauptziel ist für ihn immer noch, mit einer durchgängigen Anwendung der mathematischen und mechanischen Gesetze die Entstehung des Universums erklären zu können und alles Leben auf Bewegung zurückzuführen. In seiner auf Cartesii Wirbeltheorie begründeten Kosmologie geht er daher von dem mathematischen Punkte als dem Ursprung aller anderen natürlichen Partikel aus mit der Begründung, daß die Natur denselben Gesetzen wie die Geometrie gehorche, und es gäbe daher nichts in der Natur, was nicht geometrisch sei und umgekehrt[1]). Diese unteilbare Einheit, der räumliche Ausdehnung fehlt, steht in der Mitte zwischen dem Unendlichen, aus dem sie geschaffen ist, und der endlichen Welt, deren Ursprung sie bewirkt. „Sie kann Janus mit den zwei Häuptern verglichen werden, der gleichzeitig nach zwei Seiten schaut, und ein Antlitz nach jedem Universum wendet" (Pr. S. 31).

Der Punkt ist durch Bewegung von dem Unendlichen geschaffen. Diese Bewegung muß natürlich die reine Bewegung sein, die den mechanischen Gesetzen nicht unterworfen ist. Da es nun bei dem Punkte auch nichts Substantielles gibt, das in Bewegung gesetzt werden kann, wird diese Bewegung bei ihm

[1]) Schon in seinen Miscellanea observata vom Jahre 1722 (V, A.s Aufl. I, S. 130) kommt diese Motivierung vor. — Schliepers Annahme (Emanuel Swedenborgs System der Naturphilosophie, Diss., Berlin 1901, S. 10), daß Swedenborg durch Leibniz' Einfluß dem Punkt Substanzwert zuerkannt habe, scheint mir richtig. Auch die folgenden Spekulationen über die Entstehung der Bewegung sind meiner Ansicht nach auf denselben Einfluß zurückzuführen.

ein innerer Zustand, ein Streben (conatus) nach Bewegung. Da er nur eine Grenze hat und also keinen Raum einschließt, kann er im Verhältnis zu den endlichen Dingen nicht räumlich genannt werden. Aber im Vergleich mit der reinen Bewegung, von der er ausgeht, muß man ihm analogerweise etwas Räumliches (intellectum spatium) zuschreiben.

Wenn Swedenborg den „natürlichen" Punkt eine Zwischenstellung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen einnehmen läßt, beruht dies darauf, daß seiner Ansicht nach alles Endliche mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Die Begriffe endlich und materiell sind für ihn wie für Polhem identisch. Da nun dem Punkt räumliche Ausdehnung fehlt, kann er nicht als endlich bezeichnet werden. Da er unmittelbar von dem Unendlichen erschaffen ist, hat er etwas von dessen Wesen mitbekommen.

Es liegt außerhalb meines Themas, zu zeigen, wie Swedenborg von dem natürlichen Punkte ausgehend seine besonders verwickelte Kosmologie aufbaut. Ich kann dieses um so mehr unterlassen, als wir schon recht gute Zusammenfassungen des in den Principia aufgestellten Systems haben, auf die ich deshalb hinweise[1]). Das Unendliche gibt nur den ersten Anstoß zur Schöpfung durch den aus ihm hervorgegangenen Punkt. Dann schaffen die überall vorhandenen Punkte durch ihre Bewegung immer mehr zusammengesetzte Formen. Schon in der ersten Partikel, die hierdurch entsteht, primum finitum oder primum substantiale, der ersten räumlichen Partikel, können wir zwei durch die Bewegung der Punkte in demselben hervorgerufene Tendenzen beobachten, deren eine nach Gleichgewicht strebt, während die andere in entgegengesetzter Richtung geht. Diese Tendenzen haben zur Folge, daß die zusammengesetzten Grundpartikel neben den passiven Substanzen aktive enthalten, die Bewegung darstellen. Das Bezeichnende für das ganze System

[1]) Siehe vor allem Schliepers und Strohs oben angeführtes Werk. Arrhenius hat in der Einleitung zu V, A.s Aufl. von Swedenborgs Werk (Vol. II) eine klare Darstellung von dem Neuen in S.s kosmologischen Theorien gegeben.

ist, daß Swedenborg, der die Attraktionstheorie annimmt und Newtons Lehre vom leeren Raum und der Fernwirkung der Körper verwirft, sich das ganze Weltall bis in dessen kleinste Partikel hinein der Planetenwelt entsprechend vorstellt. Schon sein prima finita sind Erdkugeln in Miniatur, die sich in Spiralform bewegen, indem sie sich um ihre eigene Achse drehen. Alle Entwicklung und Differenzierung wird von der Bewegung bedingt.

Das ganze Weltall, dessen Entstehung wir auf diese Weise beiwohnen dürfen, ist mechanischen Gesetzen unterworfen. „Ipse mundus tam elementaris quam mineralis et vegetabilis, pariter anatomico animalis pure mechanicus est" (Pr. S. 9). Dieselben mechanischen Kräfte, die die Planeten in ihren Bahnen leiten, setzen bei Tieren und Menschen durch Nerven, Fasern und Muskeln die Teile des Körpers in Bewegung. Das Herz arbeitet wie eine Blutpumpe, die Lunge wie ein Blasebalg, und alle unsere Sinneswahrnehmungen können auf dieselbe Art mechanisch erklärt werden. Und in seinen „Prodromus philosophiae ratiocinantis de Infinito", das er im selben Jahre wie die Principia herausgab, dehnt er die Gesetze der Mechanik auch auf die Seele aus. Da alles Erschaffene, das wir kennen, den Gesetzen der Geometrie und Mechanik gehorcht, müssen wir dasselbe in gleicher Weise von der Seele annehmen, und obwohl wir mit unseren groben Methoden, deren Mechanismus noch nicht zu erklären vermochten, ist das kein Grund, daran zu verzagen, daß wir es einmal können werden (De Inf., S. 197). Swedenborg scheut sogar nicht davor zurück, sie als eine Maschine zu bezeichnen und betont nur, daß man sie nicht als eine leblose Maschine sondern als eine „machina animata" auffassen müsse (De Inf., S. 109).

Da die Seele endlich ist und mechanischen und geometrischen Gesetzen unterworfen, muß sie auch räumliche Ausdehnung und Materie haben, und Swedenborg nimmt dieses ohne Zaudern an. Überall im Körper hat sie ihren Platz, besonders aber wo die Gewebe am feinsten sind, also vor allem im Gehirn und Rückenmark (De Inf., S. 256 ff.). Denn die Seele ist die

subtilste Substanz des Körpers; darum wissen wir mit Sicherheit, daß sie unsterblich ist, denn sie kann durch die gröberen Elemente nicht zerstört werden. Sie kann nicht vergehen, kann nicht durch Feuer oder Luft oder auf eine andere Weise zerstört werden. Wenn der Körper stirbt, befreit sie sich von dessen Geweben und sammelt sich, selbst wenn einige verstreute Teile davon verloren gehen (Scientific. a. Philosophical Treatises, S. 31—32). Die Seelenfunktionen bestehen aus Bewegungen in den Gehirngeweben und dem feinen Fluidum, das sie enthalten.

Wie wir sehen, bleibt Swedenborg noch bei derselben Auffassung der Seele und ihrer Funktionen, wie in dem kleinen Werke über „contremiscentier", die wir auf Polhem zurückführen konnten. Hier tritt sie jedoch mit einer Begründung auf, die zeigt, daß es keineswegs Swedenborgs Absicht ist, den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele zu untergraben, sondern im Gegenteil ihn durch seine Theorie zu befestigen. Den Philosophen, die die Seele für geistig halten, gelingt es weder seiner Ansicht nach deren Verbindung mit dem Körper zu erklären — die cartesianische Hypothese über den spiritus animalis als Vermittler scheint ihm nur ein Notbehelf zu sein — noch ihr Dasein in der endlichen Schöpfung zu erklären. Viele Leser werden durch die mysteriösen in scholastische Unterscheidungen eingekleideten Schilderungen dieser Philosophen dazu geführt, in ihrem Innern, wenn auch nicht öffentlich das Dasein einer Seele überhaupt zu bezweifeln, und zu glauben, daß wir uns in keiner Weise von den Tieren unterschieden (De Inf., S. 198 ff.). Die Seele als etwas Unbegreifliches, Heimliches, unseren Sinnen weit Entferntes hinzustellen, ist der nächste Weg zum Atheismus und Naturalismus, heißt es in einer Abhandlung aus derselben Zeit[1]).

In diesem Gedankengang steht Swedenborg keineswegs so allein da, wie man vielleicht zuerst zu glauben geneigt ist. Wie-

[1]) De mechanismo animae et corporis. Bis jetzt nur in englischer Übersetzung veröffentlicht von A. H. Stroh, Scientific and Philosophical terafises 1905, S. 21.

derholt haben Philosophen, gerade um den vermeintlichen bedenklichen Folgen des cartesianischen und Leibnizschen Dualismus zu entgehen, der Seele räumliche Ausdehnung zugeschrieben und in Zusammenhang damit ein Wechselverhältnis zwischen Seele und Körper angenommen. Und auf diesem Standpunkt finden wir bezeichnenderweise gerade Schriftsteller, die von mystischen Gedankengängen beeinflußt sind. Ich nenne nur einige, die Swedenborg erweislichermaßen gekannt hat, und die sicher dazu beigetragen haben, seinen Glauben an den räumlichen Charakter der Seele zu bestärken. Henry More, ein englischer Zeitgenosse von Cartesius, dessen Bedeutung für Newton, Locke und — sowohl direkt als indirekt — für die Raumanschauung Kants die spätere Forschung stark hervorgehoben hat, verfolgte mit seiner Philosophie das Ziel, „Gott durch dasselbe Tor in die Welt einzuführen, durch das die cartesianische Philosophie ihn auszuschließen dachte". In unmittelbarem Kampf gegen Cartesius bestritt er, daß Ausdehnung Materie konstituierte. Der Raum ist etwas Reales, das außerhalb unserer Körper und unseres eigenen Gedankens existiert. Alles Wirkliche hat daher Ausdehnung. Gott ist Subjekt für den absoluten Raum. Die Seele ist räumlich und ausgedehnt wie der Körper. Von dieser Theorie aus gelangte More dann in Spekulationen über die Gegenwart der Geisterwesen im Raume und über die „Vierdimensionalität" des Raumes, Phantasien, die später von dem Spiritismus übernommen wurden. Im übrigen war er ausgeprägter Theosoph und hat sich kabbalistischen Bibelerklärungen hingegeben, die nicht wenig an diejenigen Swedenborgs erinnern[1]).

Noch näher steht Swedenborg vielleicht ein gleichzeitiger deutscher Philosoph, Rüdiger, der starke Eindrücke von Henry More und auch von dem englischen Alchemisten Robert Fludd empfangen hat, und in seinem Hauptwerk, Physica divina, ihre

[1]) Henry More, Philosophical Writings. London 1662. R. Zimmermann, Henry More und die vierte Dimension des Raumes. (Ac. der Wissenschaft. Wien. Sitz.-Ber. B. 98.) Cassirer, Das Erkenntnisproblem. Berlin 1906, II, S. 362. Swedenborg zitiert More in Oeconomia Regni Animalis I, 630.

mystischen Lehren mit den letzten Ergebnissen der Naturwissenschaft und Philosophie zu vereinen sucht. Sowohl dieses Buch als auch das 1727 herausgegebene Vom Wesen der Seele, wo Rüdiger seine Auffassung der Seele in Form von Randbemerkungen zu Wolff darlegt, gehörten zu Swedenborgs sonst nicht so reicher Bibliothek.

Rüdiger, der ungefähr dieselbe Auffassung vom Raume wie der oft von ihm zitierte More hat, behauptet in diesen beiden Arbeiten, daß alles Endliche, und also auch die Seele, ausgedehnt sein müsse. Er betont, daß ihre Aktivität nur notwendiges Substrat für ihre Tätigkeit voraussetze, man dürfe deshalb die Seele nicht mit dem natürlichen Punkte identifizieren. Ganz dieselbe Auseinandersetzung finden wir bei Swedenborg (De Inf., S. 178 ff.). Rüdiger schließt sich, wie Swedenborg es jetzt auch schon zu tun scheint (De Inf., S. 204) der traducianischen Auffassung an, nach der sich die Seele mit dem Samen des Vaters fortpflanzt, eine Auffassung, die oft mit der Anschauung der Seele als Materie zusammen auftritt. Einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele findet er wie Swedenborg darin, daß die Seele infolge ihres subtilen Charakters nicht durch eine natürliche Ursache zerstört werden kann (Phys. div., S. 773). Die Gründe, die Rüdiger veranlaßt haben, die Räumlichkeit der Seele anzunehmen, sind genau dieselben, die auch für Swedenborg entscheidend gewesen sind. Beide sind der Überzeugung, daß man auf keine andere Weise ihr Dasein in der Natur, geschweige denn ihren Zusammenhang mit dem Körper erklären kann. Daß Swedenborg Rüdiger wirklich gekannt hat, und durch das Lesen seiner Schriften in seiner schon vorher während der Lehrjahre bei Polhem behaupteten Ansicht von der räumlichen Ausdehnung der Seele bestärkt worden ist, scheint mir um so glaubhafter, als auch seine Zeitgenossen die Gleichheit bemerkt haben. In einer Rezension über Swedenborgs Buch in Acta Eruditorum aus dem Jahre 1735 wird bei Besprechung seiner Ansicht, daß die Seele mechanischen und mathematischen Gesetzen unterworfen sei, hervorgehoben, Andreas Rüdiger, „dem der Autor nicht selten folgt", sei derselben Ansicht gewesen.

Indem Swedenborg der Seele eine räumliche Ausdehnung zuschrieb, war es ihm gelungen, eine äußerst scharfe Grenze zwischen dem Unendlichen und dem erschaffenen Weltall zu ziehen. Und der Hauptzweck des Prodromus de Infinito ist gerade, Gottes Existenz und seine Stellung zum Weltall klar zu beweisen. Nachdem Swedenborg den physiko-theologischen Gottesbeweis, der aus der Kunstgerechtigkeit und Zweckmäßigkeit der Maschine die notwendige Voraussetzung eines Konstrukteurs beweist, ausführlich erörtert hat, richtet er seine Angriffe teils gegen den Pantheismus, der die endliche Natur mit ihrer unendlichen Ursache vermische, teils gegen die anthropomorphistische Gottesauffassung.

In einer längeren, ganz fesselnden Auseinandersetzung sucht er zu zeigen, wie die verschiedenen philosophischen Schulen in ihren Versuchen die Gottheit zu erklären, sie entweder mit menschlichen Eigenschaften ausstatten oder sie mit der Natur identifizieren. Er zieht den Schlußsatz, daß so gut wie kein endliches Attribut auf das Unendliche angewandt werden könne (a. a. O., S. 100). Gott wird für ihn wie für die Neuplatoniker bestimmungslos. Und schon jetzt scheint Swedenborg die Schwierigkeit eingesehen zu haben, die notwendigerweise mit dieser Auffassung verbunden ist. Das Unendliche ist die unmittelbare Ursache des Endlichen. Aber es ist nichts von der Ursache in ihrer Wirkung vorhanden. Die Gottheit kann nicht in unmittelbare Verbindung mit dem endlichen und unvollkommenen Weltall gebracht werden (a. a. O., S. 104 ff.). Den Ausweg, Gott das Weltall mittelbar schaffen zu lassen, sucht er zu vermeiden, indem er Gottes von Ewigkeit her geborenen Sohn als Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Endlichem und Unendlichem annimmt. Da der Sohn und der Vater eins sind, glaubt er damit eine mittelbare Schöpfung des Weltalls zu umgehen. Und außerdem betont er, daß nur das zuerst Erschaffene, der natürliche Punkt, dem alles Materielle fehlt und der im höchsten Maße vollkommen ist, direkt von Gott erschaffen sei. Das ganze übrige Weltall hat sich daraus entwickelt, und je mittelbarer die Dinge ihren Ursprung aus dem Unendlichen ab-

leiteten, desto unvollkommener sind sie geworden, weil sie immer mehr Natürliches und weniger Göttliches in sich aufnahmen. Unmittelbar göttlich ist nur das Erst-Erschaffene (primitivum). Das ganze übrige Weltall ist mittelbar göttlich. Denn nur durch das Unendliche kann alles im Weltall leben und bestehen. Gott ist in allem, und es gibt nichts, das nicht seinen Anfang und seine Ursache in ihm hätte (a. a. O., S. 159). Wie wir sehen, haben wir hier die Grundlinien zu einem emanatistischen System, ähnlich dem, das wir bei Swedenborg in seiner nächsten Periode finden werden. In der oben angeführten Abhandlung „De Mechanismo animae et corporis" (Scientific a. Philosophical Treatises, S. 24), die eine Vorstudie zum Prodromus de Infinito zu sein scheint, hat er die Reihe bis über die Grenzen des sichtbaren Universums hinauf verfolgt. Es muß Substanzen geben, die noch einfacher als die ersten Substanzen der Natur sind, Seelen, die noch subtiler und aktiver als die unsrigen sind. Er erinnert an die Lehren der Theologie, daß es Engel verschiedener Art gäbe, Engel, die Gottes Befehle ausführen, Schutzengel, die die Menschen begleiten und nach Gottes Willen leiten, Engel, die die Seele in den Himmel tragen und böse Engel von gröberer Art. Und er schließt daraus, daß derartige Engel oder vermittelnde Substanzen mit Seelen, die den unseren gleich, wenn auch feiner sind, Media für die göttliche Vorsehung seien. Wie wir sehen, beginnt Swedenborgs Phantasie sich schon jetzt mit der Welt von übersinnlichen Wesen zu beschäftigen, die in seiner theosophischen Periode seinen ganzen Sinn völlig erfüllen soll.

Am deutlichsten beobachtet man jedoch den kommenden Übergang zum Mystizismus in dem Entwurf zur Erkenntnistheorie, der die Principia einleitet. Swedenborg hat hier die traditionelle Einteilung der Seele in eine niedere vegetative Seele, animus, und die eigentliche Vernunft, mens. Von den äußeren Sinnesorganen werden die Eindrücke durch immer subtilere Medien zum animus und von da zur mens geführt. In ihrem innersten aktiven Element, das wir mit unseren mathematischen Gesetzen nicht klarlegen können, werden diese in Erkennntis umgesetzt. Auf diese Weise können wir nur mit Hilfe der Sinne

Erkenntnis erlangen. Aber nicht genug damit. Nur ganz allmählich, mit dem Wachstum, können die feinen Gewebe, die zwischen Seele und Sinnen vermitteln, ausgebildet und dahin gebracht werden, auf die richtige Art zu funktionieren. Nur durch mühsam in Generationen erworbene, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte Erfahrungen durch Anwendung von Geometrie und Philosophie als Hilfsmittel haben wir unser jetziges Erkenntnisstadium erreicht. Man denke sich einen Menschen, der ohne jede Erziehung unter wilden Tieren und Affen oder in Gesellschaft von irgendwelchen Tieren aufgewachsen ist. Was für ein Tier würde er wohl selbst sein! Nur Erziehung schafft und formt den Menschen und scheidet ihn von den Tieren (Pr., S. 4—5).

Die Grundansicht von der Entstehung und von den Voraussetzungen der menschlichen Erkenntnis, die Swedenborg hier vertritt, ist der Lockesche Empirismus. Wie oft ist doch zur Zeit der französischen Aufklärung das zuletzt angeführte Beispiel angeführt worden, um zu beleuchten, wie nahe der unentwickelte Mensch dem Tiere steht, wie abhängig der Mensch, dessen Seele bei der Geburt einer tabula rasa gleicht, von den Eindrücken der Außenwelt ist.

Nun ist aber für Swedenborg schon diese Abhängigkeit von der Erfahrung ein Mangel unserer Erkenntnis. Er meint, nur infolge des Sündenfalles seien wir gezwungen, uns zur Erlangung von Erkenntnis ausschließlich auf die Vermittlung der Sinne zu verlassen. Es sei uns unmöglich, ohne vorhergehende Beweisfolgerung einen Schluß zu ziehen, weil unsere Seelenmaschinerie in Unordnung geraten sei. Wenn sie in ursprünglicher Weise arbeitete, so würden wir ohne die Hilfe der Erfahrung zu gebrauchen, die vollkommenste und exakteste Erkenntnis haben. So wie der erste Mensch in seinem Urzustande war, muß in seinem Gesamtwesen eine vollkommene Gleichartigkeit geherrscht haben. Ein solcher Mensch läßt sich mit der Welt vergleichen, wo die Sonnenstrahlen unbehindert das Auge treffen dank ihrer Gleichartigkeit mit den Elementen, die sie durchdringen. Auf gleiche Weise muß alles, was sich den Sinnen dieses Menschen darbietet,

unbehindert seinen Weg zu dem subtilsten und aktivsten Seelenorgan fortgesetzt haben. Ein derartig vollkommenes Wesen müsse sich in kurzer Zeit nur mit Hilfe der Sinne all die Philosophie und experimentelle Kenntnis aneignen können, die für es notwendig seien. Es müsse auch die vollkommenste Fähigkeit zu denken besessen haben. Ein derartiger Mensch könne sich als Mittelpunkt der Welt fühlen und mit einem Blick (uno quasi intuitu) ihren ganzen Umkreis überschauen. Durch die Kenntnis von Ursache und Zusammenhang der Dinge könne er Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges (Pr., S. 23) gleich wohl empfinden. Er könne auch eine reine Liebe zu Gott hegen, eine Liebe, die nicht mit Furcht gemischt sei. Und da uns Gott in demselben Maße liebt, wie wir ihn, würde er auch der Gegenstand der göttlicheren Liebe gewesen sein.

Wie anders ist es für den gefallenen Menschen! Genuß und Begierde haben die feinen Gewebe zerstört, die die Bewegungen von den Organen des Körpers zum animus und von ihm zur mens vermitteln. Nur mühsam und unvollkommen kann die mens die Herrschaft über den Menschen ausüben, die ihr zukommt. Zwischen Sonne und Auge haben sich dicke Wolken gelagert; zwar kommen die Strahlen hin, aber mit gebrochenem und irrem Schein. Wir können die Sonne selbst nicht mehr schauen (Pr., S. 24—25). Und auf gleiche Weise wie unsere Vernunft verdunkelt wurde, ist unsere Liebe zu Gott durch die körperliche Begierde verunreinigt worden, und nur durch Christi Vermittlung können wir hoffen, in Verbindung mit Gott zu stehen, wenn wir nämlich Christus zu gleichen suchen.

Wie wir sehen, denkt sich Swedenborg die Erkenntnis, für die der Mensch ursprünglich erschaffen gewesen ist, wie eine Art Einstrahlung des göttlichen Lichtes. Der neuplatonische Gedanke von Gott als der geistigen Sonne, die von der Oeconomia an im Mittelpunkt seiner Anschauung steht, ist hier schon in unentwickelter Form vorhanden. Wir gewahren auch schon jetzt einen Gedankengang, der später für das ganze theologische System Swedenborgs ausschlaggebend werden sollte, daß sich allein der Mensch unter allem Erschaffenen nicht in „Ordnung" befinde

und durch den Sündenfall außer Stand sei, den göttlichen Einfluß unmittelbar zu empfangen. In seinen theologischen Schriften betont er, daß die Menschen der „ältesten Kirche", die Adamiten in ungebrochener Verbindung mit dem Göttlichen gestanden hätten und ihre Seelenorgane wären in ungestörter Tätigkeit gewesen. Sie hatten darum eine unmittelbare Empfindung von dem Guten und Wahren, und wenn sie irgendwelche irdischen Gegenstände sahen, begriffen sie gleichzeitig deren Entsprechungen, in der geistigen Welt und im Himmel. Sie konnten also intuitiv Ursache und Zweck der Dinge schauen.

Mit der Voraussetzung einer intuitiven Erkenntnis bei Adam vor dem Sündenfalle ist Swedenborg tatsächlich in einen Gedankengang hinein gekommen, der vielen christlichen Mystikern lieb gewesen ist. Sie stellen sich vor, daß Adam im Urzustande mit der Fähigkeit eines intuitiven Schauens begabt gewesen sei. Erst durch den Sündenfall sei die unmittelbare Verbindung zwischen Gott und dem Menschen zerstört. Da sie sich selber in dem Zustand der mystischen Intuition befinden, glauben sie denselben Zustand zu genießen wie Adam vor dem Sündenfall. Viele von ihnen haben diesen Gedankengang zu einer psychologischen Konstruktion entwickelt. Sie suchen die Unvollkommenheit in unserer jetzigen Erkenntnis zu erklären, indem sie annehmen, daß durch den Sündenfall ein Glied in unserer Seelenmaschinerie entzweigegangen sei und sich diese seitdem in Unordnung befinde. Um ein konkretes Beispiel für diese Auffassung zu geben, will ich die Darstellung des großen belgischen Mediziners und Naturphilosophen J. B. v. Helmonts in seiner Abhandlung „Intellectus Adamicus" (Opera Frankf. 1707. S. 664 ff.) anführen, um so mehr als ich glaube, Grund zu der Vermutung zu haben, daß die späteren psychologischen Konstruktionen Swedenborgs nicht ganz unabhängig von ihm sind.

Im Unschuldszustande war bei Adam der Intellekt (mens) Alleinherrscher über den Körper, und er genoß daher die vollkommenste Erkenntnis von allem. „Siquidem oblato objecto non antea viso, noverat penitissimas ejus proprietates" (vgl. oben S. 50). Erst nach dem Sündenfalle wurde die niedere Seele,

anima sensitiva, erschaffen und umgab die mens, die nun ihr göttliches Licht dem Körper nicht mehr unmittelbar mitteilen und ihn nicht mehr beherrschen konnte. Dadurch wurde die Erkenntnis des Menschen verdunkelt und geriet in Abhängigkeit von der Sinnenwelt, und seine Liebe wurde unrein. Ihre völlige Klarheit erhält die mens erst nach dem Tode wieder. Aber schon in diesem Leben kann der Mensch, durch Abtötung der fleischlichen Lockungen und völliges Versinken im Göttlichen vermittels der Kontemplation, für kurze Augenblicke das Einströmen des göttlichen Lichtes in seine Seele fühlen, das einzige wirkliche intuitive Wissen genießen und mit der Gottheit eins werden.

Nichts deutet in den Principia oder den gleichzeitig erschienenen Werken darauf hin, daß Swedenborg in dieser Zeit glaubte, der gefallene Mensch könne eines derartigen Wissens teilhaftig werden. Aber schon seine Annahme von dessen Vorhandensein bei dem ersten Menschen und sein Zweifel an der unsicheren Erfahrungserkenntnis ist ein psychologisches Anzeichen, das uns ahnen läßt, auf welchem Wege sich sein Übergang zur Mystik vollziehen wird.

Der anonyme zeitgenössische Rezensent, der 1735 in Acta Eruditorium in anerkennenden und höflich gesetzten Worten ein Referat von Swedenborgs Prodromus de Infinito gab, läßt an einigen Stellen deutlich seine Ansicht hervorblicken, daß Swedenborgs Anschauung in ihren Konsequenzen zum Materialismus führe. Daß Swedenborg die Seele als den „subtilsten Teil unseres Körpers" bezeichne, dürfe einigen „etwas grob" (durius culum) erscheinen. Durch die Annahme dieses Satzes werde man zu der Folgerung gezwungen, der Materie Denkfähigkeit zuzuschreiben. Auch könnte in diesem Falle die Seele als eine zusammengesetzte Substanz auf natürlichem Wege aufgelöst werden und untergehen. „Hier haben die Influxionisten die herrlichen Konsequenzen, welche sie auf Grund des Prinzipes von der physischen Vereinigung (zwischen Seele und Leib) gezwungen sind, anzunehmen" (a. a. O., S. 559). Auch Wolff hebt in seiner Theologia naturalis (1736 II. S. 610 ff.) mit Schärfe hervor, daß die Annahme der Räumlichkeit der Seele notwendig zum Materialis-

mus führen muß. Besonders wendet er sich gegen die Materialisten — „ob sie nun zugeben, daß sie es sind oder nicht" —, die zu diesem Schlußsatze kommen, indem sie annehmen, das einfache Wesen sei der mathematische Punkt, und so die Seele zu einer zusammengesetzten Substanz machen. Es dürfte möglicherweise gerade diese Stelle sein, die Swedenborg auf sich bezog, wenn er in seinem Tagebuch am 20. Juli 1736 erzählt, daß er Wolffs Theologia Naturalis gesehen habe, „in der er mich zu berühren scheint, doch ohne Namen"[1]).

Es ist leicht zu verstehen, daß Swedenborgs rücksichtslose Anwendung des mechanistischen Systems ihm den Vorwurf des Materialismus einbringen konnte. Er hatte der Seele ja nicht nur räumliche Ausdehnung zugelegt, sondern ihr auch — zum Unterschied von Rüdiger — Elastizität zugeschrieben, und es war offenbar seine aufrichtige Ansicht, daß sie nur eine Art subtilerer Leib sei. Seine Annahme, daß beim Tode möglicherweise einige der verstreuten Seelenpartikel im Weltraum verlorengingen, zeigt ja hinreichend, wie schwach seine Gründe für die Unsterblichkeit der Seele waren. Seelenfunktionen waren für ihn immer noch weiter nichts als fortgepflanzte Bewegungen. Es ist freilich wahr, daß er das Vorhandensein eines aktiven Prinzipes in der menschlichen Vernunft annahm, welches in entsprechender Weise nicht bei den Tieren vorhanden war, aber es geht nirgends deutlich hervor, in welchem Grade sich diese Aktivität von derjenigen unterscheidet, die sich seiner Voraussetzung nach in dem Innern aller Partikel der Materie befindet. Seine kosmologische Mechanik könnte auch scheinbar dazu neigen, Gottes Rolle auf die erste Ursache, die Schöpfung des natürlichen Punktes zu beschränken, von dem aus sich dann unser ganzes sichtbares Weltall entwickelt habe.

Aber tatsächlich geht jetzt schon sein Streben in entgegengesetzter Richtung, obwohl er ihm bis jetzt noch keinen klaren Ausdruck zu geben vermochte. Mit seiner Mechanisierung des physischen und psychischen Verlaufes will er klarmachen, wie

[1]) Resebeskrifningar. Ups. 1911. S. 64

alle Bewegung und alles Leben nur durch das Unendliche besteht, das dessen Ursprung, Ursache und Zweck ist, und wie der Leib nur durch die Seele lebt und wirkt. Das ganze Weltall ist unmittelbar oder mittelbar göttlich (De Inf., S. 160 f.). So wird die große Weltmaschine, die sich nach mechanischen Gesetzen bewegt, allmählich unmerklich in seiner Phantasie verdrängt von der Vorstellung des großen Weltorganismus, des großen Menschen, der all sein Leben und seine Bewegung aus dem Unendlichen holt, in gleicher Weise wie bei dem einzelnen Menschen, dem Mikrokosmus, alles Leben und alle Erkenntnis nur eine Einstrahlung des göttlichen Lichtes ist. Als Swedenborg zuerst die Grenzmauer niederzureißen begann, die der Cartesianismus zwischen Geist und Materie erbaut hatte, war sicherlich sein Hauptbeweggrund die Freude, alles geistige Geschehen materialisieren zu dürfen, um es mit den Gesetzen der Mechanik erklären zu können. Im selben Grade, wie sich seine mystischen Neigungen geltend zu machen begannen und die religiösen Interessen die naturwissenschaftlichen überwogen, zog er von demselben monistischen Ausgangspunkte die entgegengesetzten Konsequenzen. Er gelangte nun dahin, das Weltall zu spiritualisieren und das Körperliche für einen letzten Abglanz des Geistigen zu halten.

III.

Der Übergang zur mystischen Naturphilosophie.

Die nächsten Jahre nach der Herausgabe der Principia sind in Swedenborgs Leben besonders bedeutungsvoll. Es ist die Zeit vor seinen ersten mystischen Erlebnissen, Traumgesichten und Visionen im wachen Zustande, die schon auf seine ganze spätere Geisterseherei hindeuten. Es ist die Zeit, wo sich seine Anschauung in eine theologisch gefärbte Naturphilosophie umwandelt, die später die Grundlage zu seiner Theosophie bilden soll.

Das Hauptproblem seiner Forschung war zu dieser Zeit die Frage nach dem Wesen der Seele und nach ihrer Verbindung mit dem Körper. Wir haben gesehen, wie ihn dieses Problem schon zu Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit beschäftigt hat und wie er es auf verschiedene Weise zu lösen versuchte, ohne jedoch zu einem Ergebnis kommen zu können, das ihn befriedigte. Jetzt nimmt es sein ganzes Interesse in Anspruch, und zwingt ihn, die mechanischen Studien aufzugeben um sich anstatt dessen mit rasendem Eifer auf physiologische und psychologische Forschung zu werfen. Bekanntlich bringt er auch in seinen beiden nächsten großen Arbeiten, Oeconomia regni animalis und Regnum animale, seine epochemachenden neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Gehirnphysiologie. Durch diese Umsattlung in seinen Studien erklärt sich in gewissem Grade schon die Veränderung seiner Anschauung.

Das Weltbild, das ihm in den modernen philosophischen und medizinischen Werken entgegentrat, mit denen er nun nähere Bekanntschaft schloß, war im allgemeinen überwiegend organisch. Die streng mechanische, cartesianische Naturauffassung hatte allmählich allen Boden verloren. Schon Newton hatte mit ihr gebrochen, als er in der Anziehung nicht nur ein mecha-

nisches Wechselverhältnis zwischen den Körpern festzustellen glaubte, sondern auch das Vorhandensein einer immateriellen Kraft, die die Materie lenkte. Durch diese metaphysische Folgerung des Attraktionsgesetzes gelangte Newton, wie oft betont worden ist, in dieselben Bahnen wie die Cambridgeplatoniker. Diese hatten versucht, durch das Einführen einer „plastischen Kraft" und durch die Annahme ausgedehnter, immaterieller Seelensubstanzen als Bindeglied zwischen Gott und der Materie die mechanische Naturerklärung, die ihrer Ansicht nach zu materialistischen und atheistischen Konsequenzen führte, zu verdrängen, um anstatt dessen teleologische und organische Gesichtspunkte geltend zu machen. Auch Newtons Erklärung der Fernwirkung der Körper ging darauf hinaus. „Das mathematische Gesetz wird unter dem Namen der Fernkraft versinnbildlicht und anthropomorphisiert[1])." Die Philosophie Leibniz' beabsichtigte, die cartesianische Naturauffassung mit der teleologischen des Aristoteles zu vereinen und so eine Verbindung zwischen der mechanischen und organischen Welterklärung herzustellen. Leibniz erreichte dies, indem er die Körper als Erscheinungsform einer inneren immateriellen Kraft auffaßte. Während er für das physische Geschehen die mechanischen Erklärungen beibehielt, gab seine Monadenlehre eine Erklärung vom Wesen der Dinge, die das Universum in ein lebendiges Ganzes beseelter Substanzen umwandelte. Laßwitz hat hervorgehoben (a. a. O., S. 484—485), daß diese metaphysische Welterklärung von seinen Nachfolgern binnen kurzer Zeit unmittelbar auf das physische Geschehen übertragen wurde. So bildete die Monadologie den Ausgangspunkt für die meisten Versuche, die mechanische Atomistik durch die hylozoistische Lehre von den lebenden Molekülen zu ersetzen, die wir verschiedentlich bei den Philosophen und Naturforschern des 18. Jahrhunderts antreffen.

Swedenborg hatte Leibniz schon vorher kennen gelernt und wie wir gesehen haben, vereinzelte Eindrücke von ihm empfangen. Volle Bedeutung scheint aber Leibniz für ihn erhalten zu haben,

---

[1]) Laßwitz, Geschichte der Atomistik. Hamb. 1890, II. S. 580.

als er — bei der Herausgabe der Principia — erneute Bekanntschaft mit Leibniz' Lehre machte, in der freilich etwas verwässerten Form, die sie in Wolffs Arbeiten erhalten hat. Diese galten ihm zu jener Zeit als das letzte Wort der philosophischen Wissenschaft, auf das er sich gern beruft, selbst wenn er in Wirklichkeit einen ganz anderen Standpunkt einnimmt.

Gleichzeitig mit Leibniz und teilweise unter seinem Einfluß macht sich die selbe Neigung zu einer organischen Weltanschauung in der Naturwissenschaft geltend, vor allem in der Medizin, wo man früher hauptsächlich die physiologischen Erscheinungen als rein mechanische oder chemische Prozesse zu erklären versuchte. Die typischste Erscheinungsform dieser Richtung ist der sogenannte „Animismus", dessen Begründer, der berühmte Arzt G. E. Stahl, mit mehreren seiner Werke in Swedenborgs Büchersammlung vertreten ist. In seinem System wird die Ansicht ausgeführt, daß die Seele (anima) den Körper für ihre Zwecke aufbaut und alle seine Organe nur durch sie Leben haben. Krankheiten werden auf Störungen in den Seelenfunktionen zurückgeführt und zum großen Teil durch veränderte, psychische Lebensweise geheilt[1]).

Da Stahl und seine Schule von der Metaphysik ausgingen, standen sie den anatomistischen Einzeluntersuchungen geradezu feindlich gegenüber. Aber selbst innerhalb dieser Gebiete war man auf anderem Wege zu einer ausgeprägt organischen Anschauung gelangt. Mit Hilfe des Mikroskops glaubte man überall lebende Wesen zu sehen, in der Samenflüssigkeit, im Blute, ja sogar in den Eierstöcken. Und selbst das scheinbar Leblose war voll animalischer Organismen. Im Wassertropfen fand Leuwenhoek Tausende von Infusionstieren. Infolge dieser Entdeckungen wurde die unorganische Materie, die die Voraussetzung für die Atomistik des 17. Jahrhunderts bildete, durch verschiedene dunkle Theorien von einer organischen Materie abgelöst, von einer Art Ganzem aus lebenden mikroskopischen Wesen,

---

[1]) Siehe Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin. 3. Aufl. T. 2. S. 519 ff.

das sich zu immer größeren Einheiten zusammenschloß. Diese Molekulartheorie hat in Buffon ihren hervorragendsten Vertreter, der die Infusionstiere für animale Moleküle erklärte; aber auch vor und nach ihm hat sie viele berühmte Vertreter in der Medizin und Naturwissenschaft. Im Zusammenhang mit dieser Anschauung steht die von den meisten dieser Molekülaristen wieder aufgenommene alte Lehre von der generatio aequivoca. Einige meinten, daß alle lebenden Wesen durch Urzeugung entstanden seien, während andere diese Annahme auf das niedere mikroskopisch Wahrnehmbare beschränkten. Swedenborg verfolgt diesen Gedankengang in „De Mechanismo Animae et corporis" (Scientific and philosophical Treatises, S. 27), wo er unter Anführung einer Anzahl phantastischer Beispiele behauptet, daß aus jedem Teil eines Tieres ein neues Tier entstehen könne. Noch während seiner theologischen Periode behält er die Theorie von der generatio aequivoca für die niederen Tiere bei.

Auf allen Gebieten macht sich diese veränderte Grundansicht in der Naturauffassung geltend. Nicht nur der große Haller, Swedenborgs Zeitgenosse, sieht sein Ziel in der Begründung einer „belebten Anatomie", wie er es nennt. Überall, bei Naturwissenschaftlern, Denkern und Dichtern findet man dieselbe Neigung, da organisches Leben zu sehen, wo die Vorgänger nur mechanische oder chemische Veränderungen erblickten. Des jungen Thorilds Anathema gegen „diese mechanischen seelenlosen Köpfe, die die Natur wie ein totes Urwerk hinstellen", ist bezeichnend für das Streben des ganzen 18. Jahrhunderts, die Natur als ein lebendes Wesen aufzufassen, diese Neigung, die so vieles in dem geistigen Leben des Jahrhunderts erklärt.

Man darf jedoch, was Swedenborg anbetrifft, nicht vergessen, daß er am Anfang dieser Entwicklung steht. Ein großer Teil der Entdeckungen, die dem neuen organischen Weltbilde die wissenschaftliche Grundlage geben sollten, war zu dieser Zeit noch nicht gemacht oder wenigstens nicht allgemein bekannt. Hallers Lehre von der Irritabilität, die der kommenden Generation zur Erklärung der physiologischen Prozesse dienen sollte, wurde ungefähr gleichzeitig mit der Oeconomia regni animalis

veröffentlicht, um nur ein Beispiel zu nennen. Die Folge davon war nicht nur, daß Swedenborg wie die meisten seiner Zeitgenossen die organische Anschauung nicht in allen Einzelheiten durchführen konnte und oft in ältere Erklärungen zurückfiel, sondern auch, daß er seine medizinischen Theorien mit mystischen Spekulationen vermischte.

Die medizinischen Systeme jener Zeit — und besonders die moderneren, welche die chemischen und mechanischen Erklärungsweisen verlassen hatten — waren nämlich meistens eine eigentümliche Mischung von experimentellen Versuchen und verworrener Metaphysik. Sie stimmen darin überein, daß sie an den Punkten, wo die natürlichen Erklärungen versagten, unbekümmert übernatürliche Kräfte einsetzten. Als Swedenborg die mathematisch-mechanischen Studien zugunsten der zoologisch-medizinischen aufgab, war er tatsächlich von einem Gebiet, wo die exakte Forschung bereits festen Fuß gefaßt hatte, zu einem anderen übergegangen, wo wunderliche Einfälle und Phantasien noch ungestört gediehen und wo ein gut Teil aristotelischer Scholastik und mittelalterlicher Magie noch unter dem Namen der Wissenschaft verkündet wurde. Weder bei uns noch im Auslande hatte die empirische Naturwissenschaft schon das Band mit der Alchemie und der Astrologie zerschnitten, und besonders in der ärztlichen Wissenschaft gehörte der Aberglaube und die Quacksalberei zur Regel. Selbst die auf medizinischem Gebiete berühmtesten Namen jener Zeit bilden hierbei keine Ausnahme. Die beiden bedeutendsten Männer der deutschen Medizin dieser Zeit, Friedrich Hoffmann und G. E. Stahl, deren Werke sich in Swedenborgs Bibliothek befinden, waren beide ausgesprochene Mystiker, glaubten an die Mitwirkung von Dämonen bei Krankheiten und schrieben von dem Einfluß der Sterne auf den Krankheitsverlauf. Das Tragen von Amuletten gehörte zu ihren ärztlichen Verordnungen. Neben äußerst bemerkenswerten klinischen Versuchen und oft geradezu epochemachenden neuen Entdeckungen und Anregungen, konnten sie zuweilen ganz erstaunlich abergläubische Deutungen von Tatsachen bringen, so wenn Hoffmann z. B. das plötzliche Auftreten von

schädlichen Insekten und Würmern in der Luft und auf der Erde auf die Bosheit des Teufels zurückführt[1]).

Schon durch das Studium der medizinischen Literatur seiner Zeit kam also Swedenborg mit einer ausgesprochen mystischen Naturphilosophie in Berührung und wir werden in dem System seiner Oeconomia verschiedene Elemente finden, die geradezu hierauf zurückgeführt werden können.

Aber außerdem haben natürlich seine rein philosophischen Studien in dieser Zeit seinen mystischen Neigungen weiter Nahrung gegeben. Dank den sorgfältig gesammelten Zitaten in der Oeconomia Regni Animalis sind wir über seine philosophische Belesenheit zu jener Zeit recht wohl unterrichtet. Sie sind in ihrer Art ein Führer zum Verständnis seiner geistigen Orientierung.

Weitaus am meisten ist in diesem Werke auf Aristoteles hingewiesen. Er wird ständig als die höchste Autorität angerufen, und Swedenborg pflegt ihn oft nicht bei Namen zu nennen, sondern bezeichnet ihn, wie es die Scholastiker taten, als „den Philosophen". Aristoteles ist auch einer der wenigen Denker, dem Swedenborg noch in seiner theosophischen Periode Ehrfurcht bewahrt. Wenn er von seinen Diskussionen mit Aristoteles in der Geisterwelt erzählt — wie z. B. in den Arcana Coelestia (Nr. 4658) — gibt er ihm immer einen Platz unter den vernünftigen Geistern.

Diese Vorliebe für Aristoteles ist eigentlich nicht verwunderlich. Die Geschichtsschreiber des Mystizismus haben oft die eigentümliche Tatsache hervorgehoben, daß gerade die Philosophie des Aristoteles, obwohl dieser selber der Mystik so feindlich gegenüberstand und eine exakte und nüchtern beobachtete Analyse anstrebte, seit den Zeiten der Scholastiker mit so vielen mystischen Systemen verbunden wurde. Man hat die Erklärung in Aristoteles' Ideen über Gott und die höchste menschliche Erkenntnisfähigkeit gefunden. Nach Aristoteles ist Gott das absolut Reale, welches dadurch auf die Welt wirkt, daß die unvollkommenen Dinge sich nach seiner Vollkommenheit sehnen. Die höchste

[1]) Siehe A. Hirsch, Geschichte der medizinischen Wissenschaften in Deutschland, S. 166. (Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland, T. 21.)

menschliche Erkenntnisfähigkeit, das geistige Schauen (*θεωρία*) ist nach ihm eine Teilnahme an dem reinen Denken, dem Wesen der Gottheit, ein Genießen dieser Seligkeit[1]). Wir werden sehen, daß diese Ideen des Aristoteles auch in Swedenborgs Philosophie der Oeconomia auftauchen und dann in seinem theologischen System beibehalten werden.

Noch größer ist natürlich der Einfluß, den Plato und der Neuplatonismus, die Hauptquellen fast aller christlichen Mystik, auf Swedenborg ausübten. Plato kannte er nicht nur aus Aristoteles Darstellungen, sondern auch unmittelbar. In seinen Schriften dieser Zeit finden wir Zitate aus einer Anzahl platonischer Dialoge.

Plotin wird dagegen nicht angeführt, was Tafel Anlaß gegeben hat, bestimmt zu verneinen, daß Swedenborg ihn jemals studiert habe (a. a. O., II. S. 1236). Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung wird schon dadurch bewiesen, daß Swedenborg im Jahre 1705 seinen Namen auf das Titelblatt desjenigen Exemplars von Plotins Opera philosophica schreibt, das Stjernhjelm besaß und sein „pabulum animi" nannte[2]).

Im übrigen befindet sich unter den in der Oeconomia erwähnten Büchern ein rein neuplatonisches Werk, das lange Auszüge aus den Enneaden enthält. Es ist die sogenannte Theologie des Aristoteles, ein Werk, das wir in arabischem Text etwa aus dem Jahre 840 besitzen, was aber auf einen verlorenen griechischen Text zurückgehen soll, der von einem Mitglied der neuplatonischen Schule, möglicherweise von Porphyrius, verfaßt ist. Swedenborg führt es unter Aristoteles' Namen an und unter dem Titel, den es in der lateinischen Übersetzung von 1572 trägt: „De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios." An einer Stelle in seinen Handschriften hat er jedoch seinen Zweifel

---

[1]) Auf diesen Zusammenhang ist unter anderem hingewiesen in Rufus M. Jones Studies in mystical religion. London 1909. S. 67, 68.

[2]) Das Exemplar mit Swedenborgs Namen und Stjernhjelms Randbemerkungen befindet sich in der Bibliothek zu Linköping. Es ist Ficinos lateinische Plotinübersetzung (Basel 1580). Siehe in Lidens Handexemplar af Historiola (U. B. U. 172. S. 25) und im Biografisk Lexikon Aufsätze über Swedenborg.

darüber ausgesprochen, ob es von Aristoteles herstamme[1]). Auch fehlte es Swedenborg nicht an Berührung mit anderer antiker Mystik. Jamblichus „Mercurius Trismegistus" und Philo sind unter anderen in der Oeconomia angeführt.

Den patristischen Einfluß von dem neuplatonischen in Swedenborgs Schriften zu unterscheiden, ist manchmal so gut wie unmöglich. Swedenborg scheint mit den Kirchenvätern, von denen eine Menge genannt werden, recht vertraut gewesen zu sein. Es kommen längere Auszüge aus Lactan und Augustin vor, die Swedenborg damals ihres „aufgeklärten Urteils" wegen sehr bewundert.

Noch schwerer läßt sich feststellen, was Swedenborg von mittelalterlicher und moderner Mystik gekannt hat. Irgendwelche Auszüge aus den deutschen Mystikern kommen in seinen Schriften nicht vor, und die Übereinstimmungen, die Swedenborgs Lehren mit ihnen aufweisen, können darauf beruhen, daß er sie aus zweiter Hand kennengelernt hat, z. B. durch Arndt oder Helmont. Daß Jesper Svedbergs Sohn Thomas a Kempis oder „Die deutsche Theologie" nicht gelesen haben sollte, halte ich doch für recht unwahrscheinlich.

Was den französischen Quietismus anbelangt, so haben wir wohl allen Grund anzunehmen, daß Swedenborg z. B. die Guyon und die Bourignon gelesen hat, deren Bücher damals zu den gebräuchlichsten Erbauungsschriften gehörten. Aber auf jeden Fall hat er einige ihrer Grundgedanken durch Malebranche kennen gelernt, der sich in seiner Bibliothek befindet und seine Philosophie in der Oeconomia beeinflußt hat. Swedenborg konnte natürlich nicht umhin, die von der kabbalistischen Naturphilosophie der Renaissance beeinflußten medizinischen Systeme, wie die von Paracelsus und Helmonts kennenzulernen. Wahrscheinlich hat er beide Meister im Original gelesen[2]). Aber selbst

[1]) Photolit Ms. Vol. III. S. 181.

[2]) Ein Beweis dafür ist, daß er zuweilen ihre okkultistischen Ausdrücke benutzt. So wendet er z. B. an einer Stelle der Oeconomia die Bezeichnung „Alkahest" an. Nach Paracelsus und v. Helmont ist dieses ein Universalelixir, das alle natürlichen Körper in ihre ursprünglichen Bestandteile auflöst.

wenn man dieses in Zweifel zieht, gibt es unter den medizinischen Werken, die sich in seiner Bibliothek befinden oder die von ihm angeführt werden, hinreichend viele aus ihrer Schule, um die Züge ihres Systems, die in Swedenborgs Philosophie aufgenommen sind, zur Genüge erklären zu können.

Was Jacob Böhme betrifft, so hat Swedenborg selbst 1767 in einem Brief an Beyer erklärt, daß er ihn nie gelesen habe und im Zusammenhang damit gesagt, daß es ihm verboten gewesen sei, „Dogmaticos und Systematicos in der Theologie zu lesen, ehe mir der Himmel geöffnet wurde". Tafel[1]) und die meisten orthodoxen Swedenborgforscher haben diese Äußerung zum Anlaß genommen, entschieden zu bestreiten, daß Swedenborg mystische Schriften gekannt und Eindrücke von ihnen erhalten habe. Auch wenn er Böhme selbst nicht gelesen hat, ist es klar, daß er über dessen Lehren nicht in Unkenntnis sein konnte, da diesen damals von mannigfaltigen Sekten gehuldigt wurde und mehrere Führer des Pietismus, wie z. B. Gottfried Arnold, zu ihren Verkündern zählten. Wenigstens muß er die Teile von Böhmes System gekannt haben, die von Dippel übernommen wurden. In einigen Schriften Dippels findet sich übrigens ein solcher Überfluß von Auszügen aus allen modernen Mystikern und Magikern, daß diese allein schon genügt hätten, Swedenborg einen Überblick über moderne Mystik zu geben.

Von Swedenborgs früherer Bekanntschaft mit dem Fluddschüler Rüdiger wie von seiner Berührung mit den Cambridgeplatonikern habe ich schon gesprochen. Ein Blick in seinen Bibliothekskatalog zeigt auch, daß er magische, alchemistische und okkultistische Werke besaß. Sicherlich hat er noch mehrere gekannt.

Ich habe mich ausführlich damit aufgehalten, Swedenborgs Belesenheit in Mystik nachzuweisen, um ein für allemal alle wohl-

---

[1]) a. a. O., II. S. 1237 f. An einer anderen Stelle (a. a. O., II. S. 1088) bringt Tafel diese Äußerung — wahrscheinlich mit vollem Recht — mit dem Befehl zusammen, den Swedenborg in seinen „Drömmar" a. 25. bis 26. April 1744 von Gott erhalten zu haben glaubt, keine Schriften theologischen oder ähnlichen Inhalts zu lesen. Es scheint daher, daß er in der Zeit vor dieser Offenbarung volle Freiheit dazu gehabt habe.

gemeinten aber hoffnungslos unhistorischen und unpsychologischen Versuche zu widerlegen, die Swedenborg von jeder Berührung mit anderen Mystikern und von ihrem Einfluß befreien wollen, wie sie in den Werken orthodoxer Swedenborgforscher oft zutage treten. Während seiner theosophischen Periode scheint er sich grundsätzlich aller theologischen Lektüre enthalten zu haben, zweifellos um in seiner eigenen Gedankenarbeit nicht gestört zu werden. Wie die meisten Mystiker hatte er die Vorstellung, daß alle seine theosophischen Ideen unmittelbar von Gott eingegeben seien, und widersprach natürlich eifrig, wenn seine Zeitgenossen — wie ich glaube zu Unrecht — einige dieser Ideen auf Böhme zurückführen wollten. So weit wie seine Verteidiger ging er in der Leugnung seiner Bekanntschaft mit Mystik nicht — und hätte er es getan, er würde keinen Glauben gefunden haben. Es liegt ein Anachronismus in der Annahme, daß ein gebildeter Mensch in einer Zeit, wo die Mystik zum großen Teil Religion und Wissenschaft beherrschte, die mystischen Anschauungen nicht gekannt haben sollte. Mit den mystischen Lehren hatte Swedenborg schon in seinem Vaterhause Bekanntschaft geschlossen. Sie traten ihm bei seinen wissenschaftlichen Studien in der Form der Alchemie und der spekulativen Medizin entgegen, sie waren in der Zeit, da er die Oeconomia und das Regnum animale schuf, in der Blütezeit der mystischen Sektenbewegungen in Schweden, der übliche Gesprächsstoff des Tages, und aus diesen mystischen Sektenbewegungen, besonders aus dem Dippelianismus sollte er seine meisten Schüler erhalten. Fügt man hinzu, daß Swedenborg in dieser Zeit gerade die Probleme erforschte, die die Mystiker am lebhaftesten beschäftigten, so sieht man zur Genüge, wie widersinnig die Annahme ist, er habe keine mystische Literatur gelesen.

Weil aber gerade die Bekanntschaft mit dem mystischen System so weit in Swedenborgs Leben zurückliegt, bin ich nicht geneigt, anzunehmen, das Studium mystischer Werke sei der Hauptgrund für seine Abkehr von der Philosophie in den Principia gewesen. Und aus gleichem Grunde möchte ich dem Einfluß von Dippel — der auch von den Swedenborgianern eifrig geleugnet

wird — keine tiefergehende Bedeutung für seinen Umschwung zuschreiben.

Es ist natürlich keineswegs zu übersehen, daß Swedenborg gerade in dem Jahrzehnt zum Mystizismus übergeht, das den Durchbruch des mystischen Pietismus bezeichnet, in einer Zeit, wo sich die Religiosität in den ekstatischsten Formen Ausdruck suchte, wie vielleicht nie zuvor oder hernach in Schweden, wo wunderbare Bekehrungen, inspirierte Träume, Offenbarungen, Prophezeihungen, Zungenreden und ähnliche Erscheinungen zu den Alltäglichkeiten gehörten, wo Konsistorien und Gerichte ständig über Ketzer zu Gericht saßen, und wo jede Woche neue Konventikel und Sektengemeinden gegründet wurden, oft mit den phantastischsten Lehrsätzen und Kultgebräuchen. Es ist klar, daß eine derartige religiös überhitzte Atmosphäre selbst einen so ausgeprägten Gelehrtentyp wie Swedenborg beeinflussen mußte und im gewissen Grade seine religiöse Umkehr beschleunigt hat.

Aber nichts gibt uns den Beweis, daß er der Adept irgendeiner dieser Sektenbewegungen gewesen ist. Holmquist[1]) und andere theologische Swedenborgforscher nehmen an, er habe Dippel bei dessen Aufenthalt in Stockholm 1726—1727 getroffen, und schreiben dem eine große Bedeutung für seine Umkehr zu. Wenn er wirklich bei dieser Gelegenheit unter dem Einfluß Dippels ist, wovon man keinen Beweis hat, muß man sich darüber wundern, daß keine Spur dieses Einflusses in den Principia und den Schriften aus dieser Zeit zu merken ist. Noch 1736 auf einer Durchreise durch Kopenhagen findet er die Stadt „von Pietismus oder Quakerismo infizieret". In ihrer Torheit glauben sie, Gott zu gefallen, wenn sie sich oder andere vom Leben befreien, wovon man viele Beispiele erfährt[2]). Dieser Ausspruch zeigt wenigstens keine Sympathien für die Sektenbewegungen.

---

[1]) Bibelforskaren 1909. S. 226. In seinem zweiten Aufsatz (Finska Kyrkohistoriska Samfundets årsbok III) sagt H. (S. 39), es „scheine gewiß", daß Swedenborg persönlich Dippel in Stockholm getroffen habe. Der einzige Beweis dafür ist, soviel ich weiß, daß sie gleichzeitig da gewesen sind.

[2]) Swedenborgs Resebeskrivfningar S. 65.

Andererseits geht es unstreitig aus Swedenborgs Aussprüchen im Diarium Spirituale (S. 2890ff., 3485ff. u. a.) hervor, daß er Dippels Schriften gelesen hat. Wir werden sehen, daß einige gewisse Punkte für die Ausgestaltung seiner Anschauung in der Oeconomia Bedeutung gehabt haben. Noch deutlicher ist die Abhängigkeit von Dippels Lehren in seinem entwickelten theologischen System. Ich halte es deshalb für sehr wahrscheinlich, daß er während einer längeren oder kürzeren Zeitspanne unter dem Einfluß von Dippels Schriften gestanden hat. Zu entscheiden, wann dieses geschehen ist, fehlen uns alle Anhaltspunkte. Dagegen scheint es mir nicht annehmbar, daß dieser Einfluß den Umfang gehabt hat, den man ihm zuschreiben wollte, und ich sehe keinen Grund, darin die Ursache zu dem Umschwung, dem Übergang von der Philosophie der Principia zu der mystischen Anschauung der Oeconomia zu finden. Noch unwahrscheinlicher ist, daß er Swedenborgs spätere stärkste religiöse Krise hervorgerufen hat, die wir aus dem Traumtagebuch von 1743—1744 kennen und derzufolge er die Wissenschaft aufgab, um zur Theosophie überzugehen. Da scheint er nämlich mit den englischen Herrnhutern in Verbindung gewesen zu sein, denn er überlegt einen Augenblick, ob er sich ihnen anschließen soll.

Ich glaube aber weder in Swedenborgs mystischer Lektüre noch in seinen mutmaßlichen Verbindungen mit den Sektenbewegungen den entscheidenden Grund zu seiner Umkehr zu sehen, weil die Geschichte des Mystizismus zeigt, daß die großen Mystiker nicht durch Lesen oder durch persönlichen Einfluß zur Einsicht ihrer Lebensaufgabe kommen. Bei näherer Betrachtung wird man finden, daß der Beginn ihrer Wirksamkeit meistens mit einem persönlichen Erlebnis verknüpft ist, das sie als eine göttliche Offenbarung auffassen. Es braucht nicht ihr erster mystischer Zustand zu sein. Oft sind sie geborene Hellseher und haben schon in ihrer Kindheit von Gott eingegebene Träume und Ekstasen gehabt. Die Offenbarung, um die es sich hier handelt, kommt ihnen oft erst in ihrem reifen Alter nach jahrelangem Grübeln über Probleme, deren Lösung ihnen unmöglich scheint. Ein äußerer Anstoß, der uns oft genug recht banal vorkommt, scheint ihnen auf

einmal eine innere Klarheit, eine intuitive Gewißheit zu verleihen, die sie früher nicht besessen haben. Dagegen ist ihnen keineswegs immer ihr System klar, sie sind nicht fertig ausgebildet als Mystiker. Aber ihr Schicksal ist für immer besiegelt. Von dem Augenblick an, wo sie diese Berufung erhalten haben, fühlen sie sich in ihrer Gedankentätigkeit göttlich inspiriert. Sie sind davon überzeugt, daß sie Dinge verkünden werden, die dem gewöhnlichen Menschenverstand verborgen sind, denn die Gottheit selber ließ sie in einem begnadeten Augenblicke ihres Lichts teilhaftig werden.

Um das Obengesagte näher zu beleuchten, erinnere ich an Jacob Böhmes bekannte Intuition. Während seiner Wanderjahre als Schuhmachergeselle hatte er ein dunkles Gefühl davon gehabt, daß er zu etwas Außerordentlichem berufen sei. Aber von den Lehren der verschiedenen protestantischen Sekten hin und hergerissen, war er von Zweifeln angefochten, und die ihm erschienenen Visionen hatten ihm keine Klarheit geschenkt. Als er sich aber als Schuhmacher in Görlitz niedergelassen hatte, geschah es eines Tages, wie er selbst erzählt, daß sein Blick auf eine Zinnschüssel fiel, die im Sonnenschein glänzte, und jetzt fühlte er sich plötzlich in einen höheren Seelenzustand versetzt und von einer so wunderbaren inneren Klarheit erfüllt, daß er das innerste Wesen der Dinge erschauen zu können glaubte. Es dauerte noch zehn Jahre, ehe er die Wahrheiten, die ihm jetzt Gewißheit geworden waren, niederzuschreiben wagte. Aber sein Weg lag von nun an klar vor ihm, und er betrachtete immer den Augenblick, wo er von dem Sonnenreflex in der Zinnschüssel suggeriert wurde, als den Zeitpunkt, wo er des höheren Wissens teilhaftig wurde.

Wir haben aus den Principia schließen können, welches Problem Swedenborg hauptsächlich zu dieser Zeit beschäftigte. Es handelte sich um die Fähigkeit des gefallenen Menschen, wieder des intuitiven Wissens teilhaftig zu werden, das Adam besessen, unser Geschlecht aber durch den Sündenfall verloren hatte. Auf diese Frage konnten ihm Philosophie und Physiologie keine bestimmte Antwort geben. Ein derartiges Wissen lag jenseits

jeder Erörterung der Vernunft. Nur durch eigene Erfahrung konnte man wissen, ob es existierte.

Durch eine derartige Offenbarung hatte Helmont erfahren, daß die mens in einem gottbegnadeten Augenblicke ihre frühere Klarheit wieder erhalten und das Göttliche schauen kann. Er erzählt in seinem „Imago mentis" (a. a. O., S. 255 ff.), wie er einmal ermattet nach anhaltenden Kontemplationen im Schlummer über die Grenzen der Vernunft hinausgeführt sei und durch eine Spalte in der Wand ein Licht von ungeahnter Klarheit gesehen habe. Nach diesem in Worten nicht zu beschreibenden Gesichte wurde er von einer ganz überwältigenden Sehnsucht ergriffen, die Seele kennen zu lernen, eine Sehnsucht, die ihm 23 lange Jahre keine Ruhe ließ. Erst da bekam er seinen Intellekt (mens) in menschlicher Form zu sehen, als ein kristallklares Licht, das in eigenem unaussprechlichen und unbegreiflichen Glanze erstrahlte. Da sah er ein, wie eitel das Streben der 23 Jahre gewesen war. Denn wie schön das Gesicht auch war, konnte es ihm nichts weiter vom Intellekte lehren, als daß er vorhanden war, konnte nichts zu seiner Vollkommenheit hinzufügen. Ist es vielleicht ein derartiges Erlebnis, das Swedenborg zuerst über die Möglichkeit eines intuitiven Schauens Gewißheit gebracht, das die Richtung seines ganzen späteren Denkens bestimmt hat?

Auf den ersten Blick scheint es unmöglich, die Frage zu beantworten. Denn das Dokument, das uns darüber hätte aufklären können, Swedenborgs Aufzeichnungen seiner Visionen in den Jahren 1736—1740, sind einst von einer geschäftigen Hand aus dem jetzt in der Wissenschaftsakademie verwahrten Manuskript, zu dem sie gehörten, herausgerissen, der Familie übergeben und dort spurlos verschwunden. Wir haben uns also nur auf die Tatsache zu stützen, daß Swedenborg gerade im Jahre 1736, im selben Jahre, wo er anfängt, seine Oeconomia Regni animalis zu schreiben, auch seine Träume und Gesichte aufzuzeichnen beginnt. Dieses Zusammentreffen ist äußerst wichtig, denn es gibt uns zur Annahme Anlaß, daß diese Gesichte in unmittelbarem Zusammenhang mit den psychologischen und erkenntnistheoretischen Spekulationen gestanden haben, in die er

damals verwickelt war, gerade wie die Visionen des Tagebuches vom Jahre 1743—1744[1]), wie wir sehen werden, in engem Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Untersuchungen aus jener Zeit stehen.

Das Eigenartige ist nun, daß wir in diesem späteren Tagebuch von 1744 beiläufig eine Erinnerung an eine dieser früheren Visionen antreffen, und ich will zu zeigen suchen, daß es gerade das entscheidende Erlebnis der göttlichen Intuition ist, mit dem wir hierdurch Bekanntschaft machen. Swedenborg erzählt hier nämlich am 27. Oktober 1743 (a. a. O., S. 62): „Am Morgen, als ich erwachte, überkam mich wieder ein solcher Schwindel oder deliquium, wie ich vor 6 oder 7 Jahren in Amsterdam hatte, als ich die Oeconomiam Regni animalis begann, aber viel subtiler, so daß ich dem Tode nah zu sein schien. Es kam, wenn ich das Licht sah, ging doch allmählich über, dieweil mich ein kleiner Schlaf umfing, so daß dieses deliquium innerlicher und tiefer war, jedoch gleich vorüberging. Es bedeutet wie damals, daß mein Kopf wirklich von dem, was diese Gedanken hindern, befreit und gereinigt wurde, wie auch voriges Mal geschah, dieweil es mir Penetration gab."

Dieses Erlebnis muß sich auf Swedenborgs Aufenthalt in Amsterdam am 17.—20. August 1736 beziehen; denn vor dem Dezember 1739 besuchte er Amsterdam nicht wieder, und damals schrieb er den Abschluß seiner Oeconomia.

Es ist klar, daß dieses Erlebnis ein Zustand von Bewußtlosigkeit war, nach dem Swedenborg das Gefühl hatte, seine Gedanken seien „gereinigt" und er habe „Penetration" erhalten. Die Annahme liegt auf der Hand, daß dieser Zustand durch Atemhemmung hervorgerufen ist, an die Swedenborg seiner eigenen Angabe nach von Kindheit an gewöhnt war (siehe oben S. 14). Schon in der Oeconomia spricht Swedenborg von dieser „inneren Respiration" (Oec. II, 10 und 42, vgl. Tafel II, S. 1116). Sie liegt seiner physiologischen Theorie vom Zusammenhang zwischen Gehirn und Lungen zugrunde. Auch in der oben an-

[1]) Swedenborgs drömmar 1744, hrsg. von G. E. Klemming. Stockholm 1859.

geführten ausführlichen Beschreibung des Phänomens im Diarium Spirituale (Nr. 3464, vgl. Tafel II, S. 143) erzählt er, daß er diese Respiration erfahren habe, besonders als er mit dem Schreiben derjenigen Werke beschäftigt war, die er danach herausgab. Da diese Aufzeichnung aus dem Jahre 1747 stammt, können, wie Tafel bemerkt hat, nur die naturwissenschaftlichen Werke in Frage kommen. Swedenborg sagt hier außerdem, daß er diese innere Atmung vor allem zu erfahren pflegte, wenn er das Zusammenwirken von Herz und Lungen untersuchte: „Auf diese Weise wurde ich seit meiner Kindheit an solche Respiration gewöhnt, besonders durch intensive Spekulationen, bei denen die (gewöhnliche) Respiration aufhört; denn auf andere Weise ist intensive Spekulation über die Wahrheit nicht möglich. Auch später, als sich mir der Himmel geöffnet hatte, wodurch ich mit Geistern reden konnte, gewöhnte ich mich so vollständig an diese Respiration, daß ich zuweilen eine ganze Stunde lang keinen Atem schöpfte. Ich hatte nur so viel Luft eingeatmet, daß ich denken konnte." Er glaubte auch im Traume diese Atmung genießen zu können, „denn ich bemerkte wiederholt, daß mir die Respiration, nachdem ich in Schlaf gefallen war, ganz entzogen wurde, so daß ich erwachte und nach Luft schnappte." Und er schließt mit der Erklärung: „Durch dieses Mittel ist es mir auch gegeben, mit Geistern zusammen zu sein."

In seiner Theosophie entwickelt Swedenborg diese Lehre von der inneren Atmung weiter. Die innere Atmung kommt vom Himmel, während die äußere Atmung aus der Welt kommt. Wenn nach dem Tode die äußere Atmung aufhört, geht die innere Atmung weiter. Sie ist ganz nach dem Zustand unserer Seligkeit verschieden, so daß die Atmung der Engel von innerer Art ist, während die Bewohner der Hölle eine mehr äußere Atmung haben Ursprünglich war der Mensch für die innere Atmung geschaffen, und behielt diese auch während seines Urzustandes bei. Als dieser aufhörte, wurde die Verbindung mit dem Himmel zerrissen (A. C. 9281, 805, vgl. Tafel II, S. 143).

Wenn wir diese Theorie von der inneren Atmung kennen, ist es leicht, zu verstehen, wie Swedenborgs obengenanntes de-

liquium entstanden ist. Bei der scharfen Gedankenkonzentration ist die Respirationshemmung, an die er seit seiner Kindheit gewohnt war, eingetreten und hat einen Schwindelanfall hervorgerufen, der ihn glauben ließ, daß er dem Tode nahe sei. Einen äußerst wertvollen Aufschluß über ein begleitendes Phänomen gibt uns der Ausdruck: „kam, wenn ich das Licht sah." Es handelt sich hier sicherlich nicht um das Sonnenlicht — das Erlebnis traf ja in der Nacht ein — sondern um ein mystisches Lichtphänomen. In den Adversaria (II, Nr. 7012, vgl. Tafel II, S. 145) erzählt er: „Flammen bedeuten Bestätigung; eine solche Flamme hat sich mir durch Gott-Messias göttliche Gnade viele Male und in verschiedener Größe, verschiedener Farbe und Glanz gezeigt. Während ich an einem gewissen kleineren Werk schrieb, verging mehrere Monate lang kaum ein Tag, ohne daß sich mir eine Flamme zeigte, hell wie ein Herdfeuer. Dies war in jener Zeit ein Zeichen der Zustimmung und es war, ehe die Geister begannen mit hörbarer Stimme mit mir zu reden." Tatsächlich haben wir schon 1740 auf einer Manuskriptseite, wo Swedenborg seine Korpuskularphilosophie auseinandersetzt, eine Aufzeichnung: „Haec vera sunt quia signum habeo" (siehe Tafel II, S. 145).

Die Art von Vision, die Swedenborg hier beschreibt, ist für Psychologen eine der bekanntesten. Sie pflegen sie als ein Anzeichen von halluzinatorischer oder pseudohalluzinatorischer Selbsttätigkeit der Sinne zu schildern, und der gebräuchliche Fachausdruck dafür ist Erleuchtung. Er ist als einer der gewöhnlichsten mystischen Erlebnisse festgestellt, und man besitzt einen reichen Schatz von diesbezüglichen Beispielen, von Paulus Himmelsvision auf dem Wege nach Damaskus an bis zu den religiösen Bekehrungen unserer Tage. Ich begnüge mich damit, den interessierten Leser auf James[1]) bekanntes Werk hinzuweisen, dem oben angeführte Definition entnommen ist, und wo eine Menge anschauliche Beispiele einer derartigen Erleuchtung gebracht werden. Daß es wirklich eine derartige zustim-

[1]) Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit; deutsche Übersetzung. Leipzig 1907. S. 379 ff.

mende Lichtoffenbarung ist, die Swedenborg bei Beginn der Oeconomia erhalten hat, geht außerdem aus der äußerst interessanten und völlig unbeachteten Vorrede hervor, die auf ausgezeichnete Art verdeutlicht, wie Swedenborg zum ersten Male von der Wissenschaft zur Mystik hinübergeglitten ist. Aus dem Reisetagebuch geht hervor, daß sie um den 6.—7. September 1736 verfaßt ist[1]), also ungefähr nur drei Wochen nach der obenerwähnten Offenbarung.

Sie ist eine Einleitung zu Swedenborgs Untersuchung über die Zusammensetzung des Blutes. Aber in Wirklichkeit behandelt sie hauptsächlich erkenntnistheoretische Fragen und ist vielleicht außerdem ein Stück Selbstbekenntnis.

Der Ausgangspunkt ist derselbe wie in der Einleitung der Principia: „Wir werden in tiefer Unwissenheit und Unempfindlichkeit geboren. Stufenweise werden unsere Organe geöffnet; zuerst empfangen wir neblige Bilder und Begriffe; das ganze Universum stellt sich dem Auge sozusagen wie ein einziges unbestimmtes Wesen und Chaos dar; aber mit der Zeit wird alles klarer und zuletzt kommt es zur Prüfung der Vernunft. So werden wir erst spät vernünftig" (Oec. I, 8). Die Ursache der Dinge, das heißt die Wahrheiten, erkennen, kann man nur allein durch die Erfahrung. Denn wenn die mens „vis propria contemplativa" ohne diesen Begleiter einsam hinausschweift, wie leicht gerät sie doch da in eine Täuschung und von dort in andere Täuschungen und zuletzt in die Täuschungen der Täuschungen . . . Es geht nicht an, die Erfahrung aus festgelegten Grundsätzen abzuleiten, sondern man muß von den Erfahrungen zu den Grundsätzen führen. Wenn wir uns nur von Vernunftschlüssen (ratio cinatio) leiten lassen, sind wir wie Kinder, die beim Spiel mit verbundenen Augen geradeaus zu gehen glauben, und erst wenn die Augen befreit werden, merken, daß sie einen langen Umweg gemacht haben" (Oec I, 11).

---

[1]) Resebeskrifningar S. 74. 6. Sept.: „Conciperade min ingressum ad transactiones, quod anima sapientiae sit agnitio et cognitio numinis." Siehe auch die Aufzeichnung vom 7. Sept.

Wie man sieht, ist hier Swedenborgs Standpunkt noch ausgeprägter empirisch als in den Principia. Er scheint keinen anderen Erkenntnisweg als den der Erfahrung zu kennen, der von der einzelnen Erfahrung aus allmählich mit Hilfe anderer Erfahrungen zu einer allgemeinen Erfahrung gelangen kann. Und er war tatsächlich der Ansicht, daß er in seiner vorhergehenden wissenschaftlichen Tätigkeit allzu konstruktiv gewesen sei. Von seiner Eigenliebe verleitet, hatte er aus einzelnen Erfahrungen allgemeine Schlüsse gezogen, ja sogar Grundsätze gebildet. Er nimmt sich darum vor, sich diesmal hauptsächlich damit zu begnügen, die Entdeckungen anderer mitzuteilen. Tatsächlich seien die Eigenliebe und Eitelkeit die schlimmsten Feinde der Wissenschaft. Die meisten Wissenschaftler arbeiteten, ohne eine wahre Neigung für ihren Beruf zu haben. Sie bauten Luftschlösser, in die sie dann feierlich das Volk zum Beschauen einlüden. Sie glaubten, daß es kein Land gäbe hinter ihrem eigenen trüben See (Oec. I, 20).

Diesen Leuten stellt Swedenborg die geborenen Gelehrten gegenüber. Denn es ist eine besondere Fähigkeit, von gegebenen Phänomenen aus die Ursachen der Dinge zu finden, und das ist nicht jedem gegeben. Wir wissen, daß Poeten, Musiker, Sänger, Maler, Architekten und Bildhauer zu ihren Berufen geboren werden, und so ist es auch mit Denkern. Sie werden mit einer Aktivität des Gedächtnisses, mit einer starken Kraft der Phantasie und Intuition geboren (Oec. I, 19).

Wenn solche geborenen Denker nach einer langen Gedankenreihe eine Wahrheit finden, fühlen sie ein belebendes Licht, eine Art froh bestätigenden Blitz, der die Sphäre ihrer Vernunft erhellt; eine gewisse geheime Strahlung (occulta radiatio), die einen heiligen Tempel des Gehirns durchfährt. Auf diese Weise offenbart sich eine Art Stimme der Vernunft und gibt gleichsam das Zeichen, daß die Seele zu einer Art inneren Verbindung gerufen ist und daß sie in diesem Augenblicke gleichsam in das goldene Zeitalter ihres Urzustandes zurückgefallen ist (Oec. I, 19). Und Swedenborg schließt mit den Worten, daß die Seele, die einmal diesen Genuß empfunden habe, von da an ganz in dem Streben

danach aufginge und im Vergleich damit alle körperliche Genüsse gering achtete.

Daß Swedenborg hier an die bestätigende Lichtvision denkt, scheint mir unzweifelhaft. Das ekstatische Glücksgefühl, welches sie seinen Worten nach enthält, wird auch in alle den Beispielen einer derartigen Erleuchtung hervorgehoben, die James anführt. James betont auch, daß die Schilderungen von sensorischer Erleuchtung, die er gehört hat, oft „unmerklich dazu übergehen, nur metaphorische Beschreibungen von dem Gefühl einer neuen inneren Illumination zu sein". Das ist gerade der Fall bei Swedenborgs Beschreibung in der Oeconomia.

Durch diese metaphorische Umgestaltung des Verlaufes ist Swedenborg indessen dahin gelangt, eine Art Intuitionstheorie aufzustellen, die derjenigen Lockes nicht so unähnlich ist. Um nicht bis zum äußersten Rand der Skepsis getrieben und gezwungen zu werden, alle Relativität der Erkenntnis einzugestehen, hatte Locke über die Sensation und die Reflexion die Intuition gesetzt, eine unwiderstehliche Gewißheit, die uns verliehen wird, wenn die Vernunft die Übereinstimmung oder den Gegensatz zwischen zwei Ideen, ohne sie mit einer anderen vergleichen zu brauchen, ebenso klar findet, wie das Auge das Licht wahrnimmt, wenn es sich ihm nur zuwendet. Diese Art Erkenntnis ist die klarste und sicherste, deren unsere menschliche Schwachheit fähig ist, und auf ihr beruht alle Gewißheit und Evidenz in unserem Wissen [1]). Cassirer [2]) hat hervorgehoben, daß diese Anerkennung der Intuition bei Locke sein ganzes psychologisches System vollständig sprengt. Vergeblich sucht er die beiden Erkenntniswege in Einklang zu bringen, indem er sie auf verschiedene Klassen von Erkenntnisgegenständen anwendet. Trotz allem behält die Intuition durchgängig ihren Vorrang. Nur auf dem Gebiete der Naturwissenschaften kann sie nicht angewandt werden. Da müssen wir uns des Experimentes bedienen und können darum nur zu einem relativen Wissen ge-

[1]) Locke, Essay concerning Human understanding B. IV, ch. 2, § 1.

[2]) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906—1907. I, S. 190.

langen. „So ist Locke auf dem Gebiete der Naturwissenschaften Empirist aus Resignation." Die Zusammenstellung der Intuitionstheorie Swedenborgs und Lockes ist nicht zufällig. Er hat sich an der Stelle in der Oeconomia, wo er das Organ für diese Intuition, anima, ausführlich schildert, selbst auf „den berühmten Locke" bezogen und aus dem Essay concerning human understanding u. a. den Satz angeführt, wo Locke seine Vermutung ausspricht, daß die Engel und die Geister der rechtfertigen Menschen in einem zukünftigen Leben eine Erkenntnis haben werden, die unserer Intuition gleicht (Oec. II, 276; vgl. Locke, a. a. O., B. IV, c. 17, § 14).

Wenn wir uns des erkenntnistheoretischen Pessimismus von Swedenborg in den Principia erinnern, haben wir also die Entwicklung ziemlich klar vor uns. Während er darüber nachgrübelte, wie man ein untrügliches Wahrheitskriterium finden könnte, wie das Menschengeschlecht seine durch den Sündenfall verlorene sichere Erkenntnis wieder erlangen könnte, fand er bei Locke das Vorhandensein eines Wissens bestätigt, das den unsicheren, anfechtbaren Weg nicht zu benutzen brauchte. Er kann diese Theorie, die von dem anerkannten Vater der empirischen Philosophie aufgestellt ist, nicht im Verdacht haben, irgendwelche „okkulten Qualitäten" zu enthalten. Aber durch seinen Intuitionsbegriff hat er ein mystisches Element in seine wissenschaftliche Gedankenwelt hereingelassen. Es weckt alle seine angeborenen und jahrzehntelang unterdrückten Neigungen zum Leben. Und als er bei seiner intensiven Gedankenarbeit einen Lichtglanz vor seinem Auge sieht, hat er die Erklärung bereit. Es ist die Gottheit selber, die mit ihrem Lichtglanz seinen Gedanken bestätigt. Es gibt einen „heiligen Tempel" im Gehirn; die Verbindung zwischen dem Unendlichen und dem Menschen ist nicht zerrissen. Der Mensch ist „in diesem Augenblicke gleichsam in das goldene Zeitalter seines Urzustandes wieder zurückgefallen". Es läßt sich leicht verstehen, wie er von dem Glauben an diese plötzlich erscheinenden Flammen zu der neuplatonischen Auffassung von einem ständigen Lichte gebracht wird, das von der Gottheit in unser Inneres strömt, falls wir uns

dem nicht selber entziehen. Die Philosophie der Oeconomia ist schon in ihren Hauptzügen abgeschlossen. Und noch mehr! Von diesem Zeitpunkte an steht Swedenborg in einer ständigen Verbindung mit einer höheren Macht, die ihm ihre Zustimmung gibt, so oft er eine Wahrheit gefunden hat, und sie ihm verweigert, wenn er auf falscher Spur ist. Von dieser Zeit an denkt und schreibt er in gewisser Weise unter göttlicher Inspiration. Seine Werke erhalten eine höhere Wahrheit, als sie bisher gehabt haben. Wie bescheiden er auch andauernd mit seinen wissenschaftlichen und philosophischen Forschungsresultaten vor der Öffentlichkeit auftritt, ist es klar, daß sie für ihn nicht länger mehr oder weniger unsichere Hypothesen sind, sondern unwidersprechliche Wahrheiten. „Haec vera sunt, quia signum habeo."

IV.

Die Philosophie der Oeconomia Regni Animalis.

Der organische und ausgeprägt teleologische Zug, der die Philosophie der Oeconomia Regni Animalis und der gleichzeitig oder während der nächstfolgenden Jahre geschriebenen Werke am klarsten von der Anschauung unterscheidet, die wir in den Principia kennen lernten, zeigt sich vielleicht am deutlichsten in dem Versuch Swedenborgs, nun die aristotelische Einteilung von Form und Stoff durchzuführen. Alle erschaffenen Dinge erhalten ihre qualitative Bestimmtheit und ihren Zweck durch eine Form. „Die Materie sehnt sich nach der Form, wie sich das Weib nach dem Manne sehnt, und nur im Gedanken kann die Form von der Materie abstrahieret werden," zitiert er Aristoteles (Oec. II, 286).

Mit dieser Lehre verbindet Swedenborg die von der mystischen Naturphilosophie entliehene Theorie von einer schöpferischen Naturkraft, einem „Archaeus", der von der ersten Substanz der Natur, dem natürlichen Punkte ausgeht, und in den Dingen als ihr schaffendes, lenkendes und erhaltendes Prinzip wirkt. „Est quaedam Substantia aut Vis formatrix, quae a primo puncto vivente ducit stamen, et ductum usque ad ultimum vitae continuat; quae aliis vocatur. Vis plastica, Archaeus, et nonnullis simpliciter natura agens, sed intelligibilis magis, uti reor, si illa respective ad formationis opus, audiat vis aut substantia formatrix" (Oec. I, 253).

Die verschiedenen Ausdrucksformen zeigen, daß Swedenborg diese Begriffe bei mehreren mystischen Naturphilosophen gekannt hat. Archaeus wird diese schöpferische Naturkraft bei Paracelsus und Helmont genannt, mit deren Auffassung die Anschauung Swedenborgs am meisten übereinzustimmen scheint. Plastic

force heißt die Kraft bei Cudworth und Henry More. Bei einigen Philosophen gibt es Benennungen, die den Bezeichnungen Swedenborgs recht ähnlich sind: so nennt Marcus Marci, „Böhmens Plato", sie „idea formatrix". Er verbindet sie wie Swedenborg mit dem Formbegriff des Aristoteles. Auch andere mystische Naturphilosophen, die Swedenborg gekannt hat, wie Rüdiger und Dippel, haben diesen Begriff angewandt. Am nächsten steht der Definition Swedenborgs vielleicht die von Helmont, der Archaeus als „aura vitalis" bezeichnet, „productor et sustentator omnium rerum". Er meint, diese Kraft werde im Tierreich von dem subtilsten Teile des Blutes verkörpert, die er „spiritus vitalis" nennt. Dies stimmt auf gewisse Art mit Swedenborgs Auffassung überein, nach der die vis formatrix im Tierreiche aus fluidum spirituosum besteht.

Swedenborg faßt seine „vis formatrix" auf dieselbe mystische Art wie seine Vorgänger auf. Als die universellste und vollendetste Substanz ist sie mit gewöhnlichen Worten und Formeln nicht zu erfassen, und wir können nichts Adäquates darüber aussagen. Innerhalb des Mikrokosmos, den sie geschaffen hat, ist sie Alleinherrscher und gleichsam sein „semidea, Lar tutelaris, genius" (Oec. I, 259). Sie ist das Samenkorn des Mikrokosmus, in dem alle Stadien, die es von seinem Entstehen an bis hin zu seinem Endziel durchlaufen soll, im voraus festgestellt sind. Aber diese mächtige Kraft ist doch ihrerseits nur aus dem Herren der Natur entsprungen. Nur so weit sie sein Abbild ist, kann sie vollendet sein. Wir sehen also, wie Swedenborg durch diese „vis formatrix" das mechanistische Weltbild der Principia in ein organisches umwandelt. Alles im Universum, auch das, was uns am leblosesten erscheint, ist beseelt, organisch.

Durch Verbindung dieser Lehre von einer vis formatrix mit Aristoteles' Formbegriff erreicht nun Swedenborg einen gleichzeitig kausalen und teleologischen Zusammenhang zwischen all den Organismen, die das Universum bilden. Seine Systematisierung dieser Entwicklung von höheren zu niedreren, von einfachen zu zusammengesetzteren Substanzen nennt er die Lehre von Serien und Graden. Sie ist in gewissem Sinne eine Fort-

setzung der kosmologischen Entwicklungsidee in den Principia, und man kann darum Neigungen zu einer Gesamtauffassung der organischen Stufenfolge im Universum schon in seinen früheren Schriften antreffen. Aber zuerst im achten Kapitel des ersten Teiles der Oeconomia finden wir sie in der ausgebildeten Form, in der sie später — als Lehre von den unterschiedenen Graden — in seinem theologischen System fortleben soll.

Swedenborg sagt deutlich, daß er mit Graden in diesem Zusammenhange nicht den Unterschied zwischen verschiedenen Quantitäten derselben Qualität, „quantitates qualitatum" meint (Oec. I, 583). Auf diese Weise erhält man nur „kontinuierliche" relative Grade (vgl. seine Erörterung in De div. amore et sapientia 184 v. f.). Die feinen Grade, um die es sich hier handelt, kann man nicht wie die anderen nur mit Hilfe der Sinne unterscheiden. Sie verlangen Kenntnis von der Entstehung und dem Zusammenhang des Weltalls und beruhen zum großen Teile auf Analogieschlüssen. Durch sie sehen wir, wie sich die zusammengesetzten Substanzen aus einfacheren entwickeln und selbst in ihrem Fortbestehen von ihnen bestimmt werden. Sie zeigen uns die ganze Reihe der erschaffenen Wesen von der ersten einfachen Substanz des Universums an. Diese ausgenommen ist nämlich das ganze Universum in „Serien" eingeteilt, die aus Graden zusammengesetzt sind, welche jeder für sich Serien mit verschiedenen Graden sind usw. Die umfassendste Serie ist die der sechs Naturreiche. Als erläuterndes Beispiel nennt Swedenborg einen Baum, der eine Serie von Ästen ist, die wiederum Serien von Zweigen sind usw. Die erste Substanz in jeder Serie ist ihre einfachste, ja in gewissem Sinne, ihre einzige Substanz, denn sie schafft und beherrscht die Serie. Sie ist deren vis formatrix. Von ihr sind die übrigen Substanzen abgeleitet, und zwischen ihnen herrscht dasselbe Ursachenverhältnis, so daß die Substanz, die zunächst von der ersten Substanz der Serie bestimmt ist, ihrerseits der nächsten Ursprung verleiht usw. Wir haben also eine vollständige Kette von Ursachen innerhalb jeder Serie (Oec. I, 594 f.).

Die Substanz, die früher in der Serie ist, kann ohne die nachfolgende gedacht werden, aber diese nicht ohne die vorher-

gehende. Die frühere ist universeller und der Qualität nach vollkommener als die nachfolgende (Oec. I, 612). Durch die Serien wird aller Zusammenhang im Universum bewirkt. Daher ist nicht nur das ganze sichtbare Dasein von Serien beherrscht. Auch alles geistige Dasein hat ihnen seine Existenz zu verdanken. Aus Serien bestehen alle Wissenschaften, alle Regierungsformen. Durch Serien verstehen, denken, reden und handeln wir. Wo es keine Serien gibt, geht die Natur zugrunde (Oec. I, 586).

Ja, unser ganzes Seelenleben ist nur zu erklären, indem man den menschlichen Organismus als eine Serie von verschiedenen Graden auffaßt, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehen. Durch die dazwischenliegenden Determinationen können die höchste Seelenfähigkeit, anima, und der Körper miteinander in Verbindung stehen. Diese psychologische Theorie, welche die harmonia praestabilita verdrängen will, ohne den influxus physicus oder occasionalismus anerkennen zu brauchen, nennt Swedenborg harmonia constabilita.

Durch die Serien und Grade erhält das Universum eine Art allgemeine Gleichförmigkeit. Im Mikrokosmus herrscht dieselbe varietas harmonica wie im Makrokosmus. Und diese Lehre gibt uns daher auch die Möglichkeit, mit Hilfe der Erfahrung zu einer intimen Kenntnis der Natur zu gelangen. Wir können nämlich von dem Studium der späteren Grade in einer Serie, die ja zusammengesetzter sind und die Summe ausmachen, auf das Dasein von einfacheren in der Serie früher vorhandenen Graden schließen (Oec. I, 628 ff.).

Offenbar hat Swedenborg bei der Aufstellung dieser Lehre zunächst Aristoteles' Auffassung von der organischen Steigerung vor Augen gehabt. Bei ihm bilden die Dinge eine fortlaufende Entwicklungskette, in der jedes Ding Stoff zu einem höheren, Form zu einem niedrigeren ist. Swedenborg identifiziert auch selbst an einer Stelle die Lehre von den Serien und Graden mit dem Verhältnis zwischen Form und Stoff[1]). An einer anderen

[1]) Oec. II, 286: „Nihil in Universo creato est, aliquid, nisi per formam, seu quod eodem recidit, nihil est in Mundo, quod non sit aliqua series, et in aliqua serie."

Stelle (Oec. II, 244) schildert er, wie die Formen im Universum gradweise gesteigert werden. Auf dem untersten Grade bedeutet Form sowohl die äußere als auch die innere Struktur eines Körpers. Damit ist auch die Struktur anderer Dinge gemeint, die keine körperliche Form haben; wir sprechen also von Regierungsformen, Bewegungsformen, Redeformen usw. Bei einem höheren Grade bedeutet Form Bild (imago), wie es sich, wenn man von der Materie abstrahiert, dem animus darstellt. Bei einem noch höheren Grade ist es reine Form (nude forma) oder nach anderen Idee, denn nun wird von Gestalt, Größe, Bewegung oder deren Grenzen abstrahiert. Auf einem noch höheren Grade ist ist es das Universum in seiner ganzen Zusammenfassung und ist da „forma formarum naturalium". In noch höheren Formen hinaufzusteigen, hieße über das Universum hinaus gehen, wo die intuitive Kraft der Seele und die Rede aufhört, und von diesen Formen zu reden, hieße leere Worte gebrauchen. Wenn wir die Bezeichnung forma formarum für das fluidum spirituosum anwenden, ist das so zu verstehen, daß es die Vertretung des ganzen Universums ist und Dinge enthält, die wir mit der Vernunft (mens) nicht vorstellen können. Denn es gibt nichts im gesamten menschlichen Körper, daß nicht etwas Höherem im Universum entspräche[1]). In der Oeconomia ist die Anzahl der Grade in einer Serie willkürlich. Doch wird schon jetzt hervorgehoben (Oec. I, 601), daß es, um eine vollständige Serie zu bilden, wenigstens dreier Grade bedarf, eines bestimmenden (agens), eines bestimmten (patiens) und eines vermittelnden, der die Verbindung zwischen ihnen herstellt. Später wird die Anzahl der Grade in jeder Serie auf drei beschränkt, von denen der erste den Zweck, der zweite die Ursache, der dritte die Wirkung darstellt. Es herrscht kein Zweifel darüber, daß diese Entwicklung der Lehre von den unterschiedenen Graden, die Swedenborgs Theologie ihr eigentümliches Dreisystem gibt, eine Folge seiner durch die Lehre von den Entsprechungen festgelegten Theorie von drei Sphären

[1]) Ich bemerke beiläufig, daß der Einfluß der Monadologie hier augenfällig ist, wie oft, wenn Swedenborg das Verhältnis zwischen Makrokosmos und Mikrokosmus behandelt.

ist, die im Verhältnis von Zweck, Ursache und Wirkung zueinander stehen. An der Stelle, wo die Lehre von den Graden zum ersten Male in ihrer umgestalteten Form auftritt, im Vorwort des etwa 1744 geschriebenen De Cerebro[1]) wird geradezu diese Analogie mit der Lehre von den Entsprechungen hervorgehoben. Durch die Lehre von den Serien und Graden ist die Natur also zu einem Riesenorganismus geworden, wo jeder Teil das Ganze widerspiegelt. Alle Organismen behalten ihren Zusammenhang, ihre Form und ihre Bewegung durch die vier Atmosphären oder aurea, die unser Universum umschließen, durch die Luft, den Äther, das magnetische Fluidum und die höchste aura, aus der das fluidum spirituosom ausströmt. Aristoteles hat aus gesundem „Vernunftsinstinkt" gesagt, daß die Himmel eine Seele haben, aber nur eine mitwirkende Seele (animam assistentem) ohne Intellekt. Erst wenn diese aurae in die animalen Mikrokosmen einfließen, werden sie in höherem Sinne lebendig (Oec. II, 199—200). Aber das Leben, dessen sie da teilhaftig werden, ist nicht das eigene des Mikrokosmus, und es kommt auch nicht von der Natur. „Nam natura in se spectata est mortua, et modo inservit Vitae pro causa instrumentali." (Oec. II, 234.) Alles Leben fließt aus Gott, der Quelle der Weisheit, dem ewigen Licht (Oec. II, 238). Durch ihn fließt Leben und Intelligenz in die Substanzen ein, die zur Aufnahme geschaffen sind, in die einfachsten und vollendetsten, also bei den lebenden Wesen in ihre vollkommenste Substanz, fluidum spirituosum und durch deren Vermittlung in die anderen hinein je nach ihrer Vollkommenheit (Oec. II, 240). Wie dieses Leben und diese Weisheit in die erschaffenen Substanzen hineinfließen, können wir nicht durch irgendeine Analyse erklären; wir können nur eine Vorstellung davon erhalten, indem wir sie mit dem Licht vergleichen. Swedenborg beruft sich hier darauf, daß die Bibel Gott oft mit der Sonne zu vergleichen pflege (Oec. II, 254).

Und nun folgt das bekannte Bild von der Gottheit als der geistigen Sonne, das von Platos Zeiten an den Mystikern so lieb gewesen ist. Gleich wie die Sonne die Quelle alles Lichtes in

[1]) Photolit. Ms. Vol. VI. S. 58.

ihrem Universum ist, so ist die Gottheit die Sonne des Lebens und aller Weisheit. Wie die Sonne der Welt in alle Dinge hineinstrahlt, je nachdem wir für ihr Licht empfänglich sind, so auch die Lebens- und Weisheitssonne (Oec. II, 251).

Swedenborg versagt es sich selbst, in diesem Vergleich, der nur veranschaulicht, uns aber der wahren Natur des Vergleichsobjektes nicht näher bringt, weiter zu gehen (Oec. II, 254). Aber das, was er gesagt hat, reicht vollständig aus, um zu zeigen, daß er bereits in einem neuplatonischen Gedankengang ist, der seine Anschauung immer stärker beherrschen wird, bis er uns in seinem theologischen System in voller dogmatischer Form entgegentritt, in der Lehre von der Erschaffung des Universums durch die geistige Sonne, von der die natürliche tote Sonne nur ihr Licht leiht (De div. amore et sapientia 151—157). Es ist kaum der Mühe wert, näher nachzufragen, woher Swedenborg diese Konzeption erhalten hat, die wir schon in Prodomus de Infinito auftauchen sahen. Er kann sie unmittelbar aus Platos „Staat" (L. 6 u. 508) oder von Plotin haben; er kann sie Augustin entlehnt haben, der sie vielfach umgestaltet hat[1]), er kann sie von den unzähligen anderen Mystikern, bei denen sie vorkommt, angenommen haben. Vielleicht wurde er auch durch den Prolog des Johannesevangeliums dazu angeregt, dessen Worte von dem wahren Licht, das die Welt erleuchtet, er später nie anzuführen versäumt, um seine Darlegung zu unterstützen. Offenbar wurde diese Vorstellung bei ihm auch stark durch die „übernatürlichen" Lichtvisionen genährt, die ich oben erwähnt habe[2]). Sein Vorgänger Helmont, der auch das formgebende Licht (lux formalis) für das innerste Wesen der Welt hält, sagt zur Begründung dieser Ansicht, daß alle die wie er im Augenblick der

[1]) Siehe die angeführten Stellen in Stöckl, Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891. S. 307.

[2]) Einen Beweis davon finden wir in einer seiner letzten theologischen Schriften De commercio Animae et Corporis (1769). Hier setzt er auseinander, daß Gottes Emanation, die geistige Sonne, den Engeln wirklich wie eine Sonnenkugel erscheine, und betont dabei, geistiges Licht bedeute Weisheit, wie jeder aus Erfahrung wisse. Denn im selben Maße wie der Mensch Weisheit erlangt, hat er eine Lichtempfindung in seinem

Ekstase auf den tiefsten Grund des Lebens schauen dürfen, diesen Urgrund als Licht aufgefaßt haben[1]). Das Wichtige ist, daß Swedenborg hiermit zur Annahme des neuplatonischen Emanatismus gelangt ist, der für die meisten christlichen Mystiker bewußt oder unbewußt die Grundlage bildet, auf die sie ihre Gesichte, Träume und Spekulationen aufbauen. Schon in der 1741 geschriebenen Clavis hieroglyphica (London 1784) hat Swedenborg (S. 18) das Bild von der Sonne in neuplatonischer Richtung weitergeführt, und dadurch zu erklären versucht, daß Gott keinen unmittelbaren Anteil an dem Bösen in der Welt habe. Ebensowenig wie die Sonne ihres Lichtes beraubt wird, wenn die irdischen Gegenstände ihr Durchdringen verhindern und Dunkel verursachen, ebensowenig ist Gott an der Unwissenheit Schuld, die nur ein Nichtvorhandensein der Weisheit ist." Gott wird nie seiner Weisheit beraubt, aber die Lüste des Leibes und der Seele verhindern, daß Gott mit seiner Weisheit hineinfließt und daraus entsteht die Torheit (insania)." Und wie bei den Neuplatonikern ist das Böse etwas im Weltplane Notwendiges: es ist der Schatten des Guten: „Licht würde ohne Schatten nicht als Licht erscheinen, wie das Vollkommene nicht ohne das Unvollkommene . . . Die Weisheit würde ohne Unwissenheit oder Torheit nicht als Weisheit erscheinen, auch nicht das Gute ohne das Böse, denn es würde nichts geben, wonach man es einschätzen könnte" (a. a. O., S. 20).

Ein interessantes Beispiel dafür, wie die mathematische Weltkonstruktion in den Principia jetzt einen metaphysischen Überbau im neuplatonischen Stil erhält, gibt uns die Lehre von den Graden der Formen in der 1740 oder 1741 geschriebenen „Introductio ad Psychologiam Rationalem"[2]). Swedenborg ver-

Verstande. „Ich habe dieses geistige Licht, das das natürliche Licht unendlich an Klarheit und Glanz übertrifft, oft gesehen, denn es ist der Inbegriff von Klarheit und Glanz. Es sieht aus, wie schimmernder, blendender Schnee, wie die Kleider des Herrn bei der Verklärung" (a. a. O., S. 6).

[1]) Siehe das Zitat bei Spieß: S. B. von Helmonts System der Medizin. Frankfurt 1840. S. 5 u. 3.

[2]) Herausg. unter dem Titel: Oeconomia Regni Animalis III. London 1847.

folgt dort wie in den Principia die Entwicklung der Bewegungsformen von ihrer niedrigsten Stufe, der gradlinigen, hinauf durch den Kreis, die Spirale, den Wirbel, bis zu der Form, die er perpetuo verticalis oder himmlisch nennt und die seiner Meinung nach zu der ersten einfachen Substanz der Natur gehört. Aber während er noch in der Oeconomia (s. oben S. 82) sich selbst versagt, über unser Weltall hinauszuschreiten, geht er jetzt weiter. Über diese Form, die in unserem Weltall die höchste ist, die „reine" Bewegung, setzt er jetzt die Form, welche er perpetua caelestis oder spiritualis nennt (Oec. III, 267). Diese Form befindet sich über aller erschaffenen Natur und ist aller menschlichen Analyse unzugänglich. Sie ist über alle Bestimmungen erhaben, und durch sie bestehen alle Dinge im Universum. Und am allerhöchsten steht die Form, die er perpetuo spiritualis nennt, das unfaßbare göttliche Sein selbst, Schöpfer, Beginn und Ziel aller Dinge. In ihm befindet sich alles, was unendlich, unbegrenzt und heilig ist. „Dieses fließt in die Formen der Engel und himmlischen Wesen und in unsere Seelen durch Vermittlung der forma spiritualis und des Wortes. Aber dieses ist arcana, darum ist es besser zu schweigen, zu staunen, zu verehren und anzubeten, anstatt unheilig, das heißt natürlich davon zu reden." Aus diesem Göttlichen geht jetzt das Geistige hervor, aus dem Geistigen wird das Himmlische geschaffen, aus dem Himmlischen entsteht und fließt die Wirbelform usw. die ganze Reihe abwärts (Oec. III, 268, 272). Diese Stufenreihe der Formen gilt auch für Substanzen, Kräfte, modi, Qualitäten und Akzidenzen, die nur durch die Formen ihr Dasein haben. Auch diese steigen stufenweise zu höheren, vollkommneren Sphären hinauf (Oec. III, 271).

Es braucht kaum betont zu werden, wie durch und durch neuplatonisch diese ganze Konzeption ist. Von dem unsagbaren Urwesen, das nach Swedenborg nicht einmal Form genannt werden kann und raum- und zeitlos gedacht werden muß, ist das ganze Weltall durch eine Ausstrahlung hervorgegangen, bei der das Urwesen selbst nichts von seiner Kraft verloren, sich auf keine Art verändert hat. Nur mittels der geistigen Form, der ersten Sphäre für die göttliche Wirksamkeit, kann es in die

Seelen der Engel und in unsere Seelen einfließen, die geschaffen sind, um Leben und Verstand von ihm aufzunehmen, ganz wie unsere Körper geschaffen sind, um Bewegung zu empfangen (Oec. III, 269). Auf diese Weise wird für Swedenborg wie für Plotin das ganze Weltall vergeistigt. Die Materie ist nur der tote, leblose Schatten, der lebendig gemacht wird, wenn ihn das Licht der Gottheit durchstrahlt. Es ist nicht zu verwundern, daß Swedenborg in dieser Darstellung öfter als sonst Stücke aus Platos Dialogen und aus Aristoteles' Theologie anführt.

In gleicher Weise, wie sich das kosmologische System der Principia unter dem Einfluß der Idee von der geistigen Sonne bei Swedenborg, fast ohne daß er es selbst merkt, in ein rein neuplatonisches Weltbild umgebildet hat, wird seine Schilderung der menschlichen Seele und ihrer Art sich zu betätigen im Schlußkapitel des zweiten Teiles der Oeconomia zu einer Entwicklung seiner früheren psychologischen Theorien in neuplatonischer Richtung.

Wir entsinnen uns, daß er in den Principia die traditionelle Zweiteilung der Seele in vegetative Seele (animus) und Vernunft (mens) hatte. Diese Einteilung wird jetzt insofern geändert, daß über die mens die intuitive Seelenfähigkeit, anima, gesetzt wird. — Die Anima ist das Wirken des fluidum spirituosum, und kann als identisch mit diesem bezeichnet werden[1]). Das Wirken der mens ist in die Rindensubstanz[2]) des Gehirns ver-

---

[1]) Eigentlich ist also fluidum spirituosum das Organ der anima, ganz wie das Auge das Organ des Gesichts ist. Doch ist es gleichgültig, ob wir fluidum spirituosum selbst anima oder Geist nennen, oder ob wir mit dieser Benennung nur seine Fähigkeit bezeichnen, das Weltall und den Zweck, intuitiv zu schauen. Denn bei den höchsten Einheiten in einer Serie können wir die Substanzen nicht von ihrer Funktion unterscheiden (Oec. II, 303). Swedenborg gebraucht daher auch durchgängig den Ausdruck fluidum spirituosum als einen anderen Ausdruck von anima.

[2]) Es liegt außerhalb meines Themas, Swedenborgs epochemachende Lokalisation der Gehirnprozesse zu berühren. Interessenten seien auf M. Ramströms übersichtliche Darstellung desselben hingewiesen in der Festschrift der Wissenschaftsgesellschaft Emanuel Swedenborgs investigations in natural science. Ups. 1910.

legt, welche die erste Determination des fluidum spirituosum ist. Der animus wirkt im ganzen Gehirn. Zusammen mit dem Gefühls- und Bewegungsorgan des Körpers bildet die Seele also eine Serie von vier Graden.

Swedenborg scheint sich vollkommen bewuß zu sein, daß er der allgemeinen Ansicht widerspricht, wenn er die Intuition in ein anderes Organ als in die Vernunft verlegt und sie über diese stellt. Aber alle Erfahrung bestärkt seine Theorie (Oec. II, 277). Wir wissen, daß wir eine derartige von der Vernunft getrennte Seelenfähigkeit besitzen, weil wir oft unbewußt wie von einem Faden der Parzen zu Handlungen geführt werden. Wir wissen dieses durch unser Gewissen, dessen Qual und Unruhe aus uns unbekannten Gründen herrühren. Wir sprechen darum auch von Fatum, Formitum, Casus, Fortuna. Denn die mens ist gar nicht unterrichtet über die Art, wie die Anima ihr Reich lenkt und führt (Oec. II, 282). Die Anima ist uns also in ihrem innersten Wesen unbekannt. Sie steht über der Vernunft und damit auch über unseren Begriffen und über dem Reiche der Worte (Oec. II, 277). Wenn wir von ihr reden, müssen wir Worte und Gleichnisse anwenden, die kaum begreiflich sind.

Die anima steht hoch über allen anderen Seelenfähigkeiten, sie ist Gesetz und Ordnung, ja selbst Voraussetzung für das Wirken derselben. Sie ist das Wissen selbst, die Voraussetzung für alle unsere Erkenntnis. „Wenn die anima nicht das Wissen selber wäre, würde es keine Empfindung, kein Wollen, das heißt keine Neigung geben. Daß wir eine Seele (anima) besitzen, die mehr Erkenntnis hat, als wir glauben, geht aus der Natur der mens selber hervor, bei der sich vom Beginn unserer Empfindungen an eine äußerst vernünftige Philosophie und Logik ent-

In Upsala Läkareförenings Förhandlingar B. XVI. H. I. hat Ramström in einem Aufsatz unter dem Titel H v a r p a g r u n d a r s i g S w e d e n b o r g s å s i k t o m h j ä r n a n s f u n k t i o n? (Worauf begründet sich Swedenborgs Ansicht über die Funktion des Gehirnes?) eine äußerst interessante Darstellung der Voraussetzungen für Swedenborgs gehirnphysiologische Ergebnisse gegeben, soviel ich weiß, die einzige durchgeführte historisch-kritische Untersuchung von Swedenborgs naturwissenschaftlichen Theorien, die bis jetzt vorhanden ist.

wickelt, eine Fähigkeit, die gleichsam angeboren erscheint, die sich aber in demselben Maße vervollkommnet, wie unser Verstand zunimmt" (Oec. II, 276). Es muß also bei uns etwas vorhanden sein, dessen Wirksamkeit das Wissen selbst ist, und das in seinem Wirken alles umfaßt. Hier bezieht sich Swedenborg auf Lockes Schilderung der intuitiven Erkenntnis, als der Erkenntnis, die über allen Zweifel erhaben ist und keiner Beweise bedarf, des Grundes für die Evidenz der Sätze, die jeder Mensch anerkennt, so bald sie aufgestellt werden, und zu denen er gelangt, ohne Hilfe der auseinandersetzenden Vernunft.

Die Darstellung des Weltalls ist also die Aufgabe der anima, und sie kann mittels ihrer Intuition das Universum nicht nur in seinem jetzigen Zustand, sondern auch in seinem verflossenen und seinem zukünftigen umfassen. Sie kann auch den Zweck schauen, das heißt denjenigen, der innerhalb der eigenen Grenzen des erschaffenen Universums liegt. Denn die anima gehört selber zu der erschaffenen Natur und ist darum Wissen und nicht Weisheit, denn Gott allein ist Weisheit (Oec. II, 276). Die anima ist also das Licht, in dem die Erkenntnis unserer Vernunft erschaffen wird, sie fließt auf dieselbe Art wie das Licht in die mens ein (Oec. II, 274). Die anima hat räumliche Ausdehnung, ist in den Geweben des Körpers eingeschlossen und kann erst mit dem Tode des Leibes aus ihrem Gefängnis entweichen. Und auch, nachdem sie den Leib verlassen hat, behält sie genau seine Form (Oec. II, 348).

Auf die Frage, ob die anima materiell oder immateriell sei, antwortet Swedenborg, daß man beides von ihr sagen könne. In ihrer Eigenschaft als fluidum mit den Fibern und der Flüssigkeit des Körpers organisch verbunden, gehört sie zur Materie. Aber ihr Leben selbst ist ein Ausfluß aus Gottes Geist und kann deshalb von diesem Gesichtspunkt aus nicht als materiell betrachtet werden. Alles was substantiell ist, oder von einer Substanz des erschaffenen Universums ausfließt, ist der Ausdehnung unterworfen und kann deshalb Materie genannt werden. Aber im selben Maße wie es Sein und Leben besitzt, ist es des Unerschaffenen, des Göttlichen, teilhaftig und kann nicht materiell

genannt werden. In dem Maße, wie die anima das göttliche Sein und Wesen annimmt, kann sie nicht materiell genannt werden, ebensowenig wie der Körper hinsichtlich seines Lebens. Also kann der Seele sowohl Materialität als auch Immaterialität zugeschrieben werden, und die Materialisten und Immaterialisten können beide bei ihrer Ansicht bleiben (Oec. II, 311). Ebenso wie die Seele, so sind auch die Seelenfunktionen gleichzeitig materiell und immateriell. An sich sind sie nur Bewegungserscheinungen, Modifikationen derselben Art, wie wir sie in den aurae feststellen können, deren Bestimmungen sie sind. „Alle Ideen, möge man sie nun materiell oder immateriell nennen[1]), sind also wirkliche Wesen (essentiae reales), ebenso wie die Formen und Modifikationen bei den aurae. Sobald sie aber mit etwas Vitalem oder mit beseeltem (animatum) fluidum in Verbindung kommen, erhebt sich ihre Natur zu Ideen, denn im selben Augenblicke werden sie des Wesens oder Lebens der Anima teilhaftig" (Oec. II, 289).

Swedenborg braucht also, dank seiner neuplatonischen Anschauung, immer noch keine bestimmte Grenze zwischen Geistigem und Materiellem zu ziehen. Der Körper ist ihm nur die Hülle für den Geist, der Stoff, der nur in Gedanken von der Form getrennt werden kann. Von diesem Grundgedanken aus kann Swedenborg in seinem theologischen System im gewissen Sinne alles Körperliche spiritualisieren und alles Geistige verkörperlichen. Wie aus dem Obengesagten hervorgeht, faßt er den Leib als das Schattenbild eines Geistes auf, der selber in dem Maße immateriell ist, wie er teil am göttlichen Leben hat. Andererseits denkt Swedenborg, die Seele selbst werde nach dem Ende des Erdenlebens die körperliche Form beibehalten. Wie er sich den Zusammenhang mit den sinnlichen Erscheinungen

[1]) Unter dem Namen Ideen faßt Swedenborg h i e r augenscheinlich — wie Cartesius — den Inhalt unseres ganzen Bewußtseins zusammen. Mit „materiellen Ideen" — auch ein Cartesianischer Ausdruck — sind wohl zunächst Sinneswahrnehmungen gemeint. Sie scheinen mit den Bildern (imagines) identisch zu sein, die nach seiner oben erklärten Theorie die Dinge im Animus hervorrufen.

und der geistigen Wirklichkeit, die ihr Ursprung ist und sie durchscheint, näher vorstellt, werden wir finden, wenn wir zu der Umarbeitung der Ideenlehre kommen, die er die Lehre von den Entsprechungen nennt.

Für die niederen Erkenntnisorgane wendet Swedenborg streng den Lockeschen Empirismus an, mit dem er sich jetzt scheinbar wohl vertraut gemacht hat. Und je mehr er sich entwickelt, desto bestimmter betont er, daß all unsere Vernunfterkenntnis nur durch die Erfahrung entsteht. Durch die mens wahre Prinzipien zu finden und daraus die Erfahrungen abzuleiten, kommt nicht dem Menschen zu, sondern höheren Wesen, Geistern, Engeln, und dem Allwissenden selbst, erklärt er in dem Vorwort zum Regnum Animale (Nr. 10). Locke, der die Tätigkeit unseres Intellekts ebenso sorgfältig erforscht hat, wie die Anatomen unseren Körper, hat klar bewiesen, daß es keine angeborenen Ideen in der mens gibt. Die mens entwickelt sich sogar erst spät bei uns, fehlt bei Kindern und Idioten (Oes. II, 294).

Während die niederen Seelenorgane bei den Individuen erst mit den Jahren entstehen und sich erst später entwickeln, besitzt es dagegen die anima von der Geburt an. Nur Adam hat seine Seele unmittelbar von Gott erhalten. Danach ist sie durch den menschlichen Samen fortgepflanzt und ist also ein Erbe des Vaters, nicht der Mutter[1]). Sie hat bei allen Menschen denselben Grad von Intelligenz, da sie denselben Ursprung hat. Sie kann nicht degenerieren oder krank werden. Die anima des Kindes und des Erwachsenen, des Idioten und des Weisen besitzt dieselbe Intelligenz. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, daß die Wege, die den Zusammenhang mit der mens vermitteln, bei den Idioten zerstört, bei dem Kinde noch nicht geöffnet sind. Denn vom Lichte der anima kann die mens erst dann erleuchtet werden, wenn sie sich durch die Erfahrung, welche durch die äußeren Sinne gesammelt und durch den ani-

[1]) Diese aristotelische Auffassung, die außerdem Einfluß von Tertullian und dem Traduzianismus der nachfolgenden Kirchenväter aufweist (siehe Oec. II, 310), wird auch in Swedenborgs theologischen Schriften beibehalten.

mus vermittelt wird, entwickelt hat. Wir werden in tiefer Unwissenheit geboren und unsere Organe öffnen sich nur stufenweise. Die anima selbst hat sich von ihren ersten Samen an in Fäden und Fäserchen wie in Schleier verhüllt und verborgen, „als ob sie mit der Welt, in die sie hineingefallen ist, nicht in Berührung kommen und sie nicht sehen wollte" (Oec. II, 298). Mit dieser psychologischen Theorie glaubt Swedenborg zwischen den Anhängern und den Gegnern der Lehre von den angeborenen Ideen zu vermitteln. Die mens besitzt keine angeborenen Ideen, aber die Anima besitzt schon im Mutterleibe alle ihre Intelligenz, die jedoch nur in dem Grade in die Erscheinung treten kann, wie sich die niederen Seelenfähigkeiten auf empirischem Wege entwickeln.

Aus dem Gesagten können wir uns klar machen, wie die Erkenntnis bei dem entwickelten Menschen entsteht. Von dem Körper aus gehen die Empfindungen durch den animus und treffen in der mens mit dem göttlichen Lichte zusammen, das von der anima ausströmt (Oec. II, 287). Die mens ist der Mittelpunkt für das Verstandes- wie auch für das Willensleben, denn das Licht, das sich in der anima befindet, liegt über dem Reiche des Begriffes. Um begriffen zu werden, muß es herabsteigen. Aber es ist nur ein Mittel, durch das es wieder zum Leben und zur Weisheit hinaufsteigen kann. So aufsteigen heißt, über sich selbst hinausgehen, sich über die Eigenliebe, über die Liebe zum Vaterlande zur Gottesliebe zu erheben (Oec. II, 287). Zum Schluß des Kapitels, in dem Swedenborg dieses Aufsteigen der Seele zu höherem Ziel schildert, vergleicht er die Natur mit seinem großen Kreis, der unzählige andere, kleinere und kleinere Kreise in sich schließt, die alle einen gemeinsamen Mittelpunkt haben. Jeder Punkt, auf welcher Peripherie des Kreises er sich auch befinden mag, strebt nach dem gemeinsamen Mittelpunkte; wenn er es nicht tut, wird er aus dem Kreise herausgeworfen.

Nicht nur dieser letzte Vergleich der Natur mit einer Reihe von Kreisen, die sich mit immer abnehmender Vollkommenheit um das im Mittelpunkt befindliche Urwesen ausbreitet, ist neuplatonisch. Auch Swedenborgs psychologisches System mit

seiner Theorie von der Einstrahlung, mit seiner Lehre von dem intuitiven Schauen, mit seinem Aufsteigen durch verschiedene Grade über die Sphäre der menschlichen Vernunft hinaus, ist ja seiner ganzen Konstruktion nach neuplatonisch. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, daß Swedenborg die Elemente unmittelbar aus Plotin habe. Er kann die Anregung ebensogut von den Kirchenvätern erhalten haben, z. B. von Augustin, auf den er sich ja bei seiner Einteilung der Seele bezieht, oder von den Renaissanceplatonikern und deren Nachfolgern. Um zu zeigen, wie verwandt alle diese mystischen psychologischen Systeme untereinander sind, will ich in Kürze Helmonts Auffassung des Seelenlebens[1]) auseinandersetzen.

Wir erinnern uns, daß Helmonts die höhere Seele mens, Gottes Ebenbild, von der anima sensitiva, die nur die irdische Hülle ist, unterscheidet. Seine anima sensitiva hat dieselbe Funktion wie bei Swedenborg animus und mens zusammen, umfaßt also nicht nur die niederen Seelenfähigkeiten, sondern auch den Verstand (ratio[2])). Die anima sensitiva empfängt ihren Inhalt von den Sinnen, sie ist körperlich und vergeht mit dem Leibe. Die mens dagegen ist unsterblich und unveränderlich. Nicht die mens kann krank oder wahnsinnig werden, sondern die anima sensitiva. Die anima sensitiva denkt zwar aus eigener Kraft, aber das Licht, dessen sie bedarf, um Klarheit zu erlangen, holt sie von der mens, wie der Mond sein Licht von der Sonne empfängt. Infolge ihrer Unvollkommenheit kann sie jedoch nur unvollkommen von diesem Lichte durchdrungen werden. Da all unser Denken mit sinnlichen Vorstellungen vermischt ist, können wir nichts Näheres von der mens, die über unserer Sphäre ist, er-

[1]) Vgl. für das folgende Spieß, a. a. O., S. 58 und passim.

[2]) Während seiner theologischen Periode verschmilzt Swedenborg auf dieselbe Art animus und mens. Ein genaues Gegenstück zur Einleitung der Oeconomia findet sich z. B. bei Agrippa v. Nettelsheim. Nach ihm besteht die Seele aus mens, ratio und idolum. Idolum steht mit dem Körper und seinen Organen in Zusammenhang. Bei Agrippa ist jedoch dieses psychologische System recht unentwickelt. Vgl. De occulta philosophia lib.; II. cap. 43, und Prost, Corneille Agrippa. Paris 1881. I, S. 58.

fahren. Aber wenn wir uns aller Eigenliebe entäußern und damit auch alle eigene Tätigkeit ausschalten und auf diese Weise alle störenden sinnlichen Eindrücke vollkommen entfernen, kann das Licht der mens in seiner vollen Klarheit herniederströmen.

Es ist leicht zu sehen, daß eine derartige psychologische Gliederung, wie sie Swedenborg in der Oeconomia gibt, die Persönlichkeit in zwei Teile trennt, einen „inneren" und einen „äußeren" Menschen, die einander als geschworene Feinde betrachten. Was in die mens von der anima einfließt, bildet den inneren Menschen, was vom animus einfließt, den äußeren. „Ergo homo externus est idem ac animal; internus vero idem ac angelus" (Regn. An. VII, S. 166). Und dieser Dualismus wird dadurch noch verschärft, daß der äußere, niedere Mensch alle Kennzeichen der Persönlichkeit trägt, sich entwickelt und verändert, während der innere Mensch, die anima, unveränderlich ist, ein Gefäß, das das himmliche Licht aufnimmt. Schon bei Aristoteles gibt es diesen Dualismus[1]), und Plotin spricht ja von einem doppelten Ich, einer doppelten Seele bei dem Menschen[2]). Und dann finden wir diesen Unterschied zwischen einem äußeren und inneren Menschen in den meisten theologischen Systemen. Es ist klar, daß dieser Dualismus nicht nur auf Swedenborgs Abhängigkeit von antiker Psychologie zurückzuführen ist. Er entspricht einem persönlichen Gegensatz in seinem Wesen, der mit jedem Jahre deutlicher hervortritt. In ihm kämpft der Naturwissenschaftler einen Kampf auf Leben und Tod mit dem religiösen Mystiker. Er ist von Forschungseifer und wissenschaftlichem Ehrgeiz erfüllt. Um endgültig das Problem des Seelenlebens zu lösen, verläßt er sein Amt und begibt sich auf Reisen. Aber andererseits flüstert eine Stimme in seinem Inneren, daß all dieses Bemühen fruchtlos sei, und wir die für uns wertvollste Erkenntnis auf dem Wege der empirischen Forschung doch nicht erreichen können. Sie offenbart sich nur demjenigen, der sein Inneres dem göttlichen Lichte widerstandslos öffnet und kann darum ebensowohl, ja leichter von dem frommen Träumer er-

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Aufl. II, 2. S. 457 f.
[2]) Zeller, a. a. O., III, 2. S. 516.

langt werden. Vergeblich versucht Swedenborg eine Art Zusammenwirken von Wissenschaft und Offenbarung, von angespannter Verstandestätigkeit und beschaulicher Kontemplation festzustellen. Es wird ihm immer klarer, daß dieses eine Unmöglichkeit ist. Schon jetzt bemerken wir bei ihm den inneren Streit, der im Tagebuch von 1743—1744 seinen ausgesprochen krankhaften Ausdruck finden soll. Schon jetzt beginnt bei ihm der Gedanke hervorzutreten, daß der einzige Weg zum wahren Wissen sei, die wissenschaftliche Forschung mit ihren verweltlichenden Folgen beiseite zu werfen, die anima als einzige Begleiterin zu wählen und gänzlich auf die irreführende Erkenntnis der Sinne zu verzichten.

Am deutlichsten merken wir vielleicht diese beginnende Spaltung der Persönlichkeit, diese immer stärkere Neigung zur Mystik in Swedenborgs Schilderung des Willenlebens in der Oeconomia.

Swedenborg charakterisiert übereinstimmend mit Leibniz[1]) den Willen als ein Streben (conatus) nach Handlung. Willen ist also potentielle Handlung oder, wie Swedenborg sich ausdrückt, Handlung ist perpetueller Wille und darum wird die Handlung nach dem Willen gewürdigt (Oec. II, 318). Mit Hilfe dieser Auffassung gelangt Swedenborg dahin, den erlösenden Glauben mit sittlichem Leben zu identifizieren.

Der Wille geht beim Menschen mit dem Verstande parallel (pari passu) — Oec. II, 321 — und Swedenborg denkt sich den Ursprung des Willensaktes dem der Erkenntnis verwandt. Jede Empfindung im animus wird von einer Liebe (amor) begleitet, die sie entzündet und die ihr Leben ist (Regn. An. VII, S. 175). Von der anima strömt mit dem göttlichen Lichte auch die göttliche Wärme, die Liebe, aus. Die mens steht im Mittelpunkte. Die Begierden des animus, die Lockungen der Sinne versuchen sie

[1]) Siehe Essais de Theodicée, L. I, 22 ff. Die Übereinstimmung mit Leibniz erstreckt sich auch auf andere Teile in Swedenborgs Schilderung des Willenlebens. Ich gehe hier jedoch nicht weiter auf sie ein, da sie die wesentliche Auffassung des Willens nicht berühren, die von der bei Leibniz grundverschieden ist.

von unten aus zu verhindern, daß sie sich von der Liebe zu dem höchsten Guten leiten läßt, das von der anima ausströmt. Auf diese Weise gibt es in uns einen inneren und einen äußeren Menschen, die ständig miteinander kämpfen (Oec. II, 321). In uns geht derselbe Kampf vor sich, wie zwischen Gott und dem Teufel (Regn. An. VII, S. 219).

An sich haben die irdischen Triebe nichts Verwerfliches. Sie werden schädlich, weil sie unsere Gedanken von dem Himmlischen ablenken, und wenn sich die mens widerstandslos ihrer Leitung überläßt, kann ihr ganzes Reich in Zügellosigkeit untergehen (Oec. II, 324). Sie sind den Einflüssen der anima überlegen, weil diese über den Grenzen der Vernunft liegt (Oec. II, 323).

Die mens hält die beiden Wagschalen und gibt durch ihr Urteil den Ausschlag. In ihrer Freiheit, alles, was in ihr Bereich kommt, zu bejahen oder abzulehnen, besteht die freie Wahl (Regn. An. VI, S. 158).

Da Swedenborg jedoch ebensowenig wie Locke der mens irgendwelche angeborene praktische Prinzipien zuerkennen will und meint, daß sie ihren Inhalt durch die Erfahrung gewönne (Oec. II, 326), wird es ihm äußerst schwer, die Möglichkeit dieser Freiheit zu erklären. Denn eben durch die amores, die vom Körper und vom animus ausfließen, wird die mens geschaffen. Er gibt auch zu, daß es schwer für die mens sei, von der ihr geschenkten Freiheit Gebrauch zu machen. Oft ist sie machtlos wie ein Gefesselter und wird von der niederen Wagschale herabgezogen (Regn. An. VII, S. 177).

Eine vollkommene Freiheit gab es nur bei dem vollkommensten Menschen, Adam vor dem Sündenfall. Seine Vernunft (mens), die nicht durch die Sinne beeinflußt und keinen Versuchungen ausgesetzt war, wurde ausschließlich von geistiger Liebe erwärmt und war der anima ein gehorsamer Diener. Und in gleicher Weise war die anima Gott eine gehorsame Dienerin (Reg. An. VII, S. 180).

Doch seitdem die innige Verbindung zwischen Gott und dem Menschen, zwischen anima und mens durch den Sündenfall zerstört ist, besitzen wir keine wirkliche geistige Freiheit mehr.

Die höhere Liebe, die in der anima ist, liegt über dem Reiche unserer Vernunft. Unsere Freiheit besteht darin, daß die mens entscheiden kann, ob sie sich von den niederen Begierden, amores naturales, mitreißen lassen will oder nicht (Regn. An. VII, S. 178). Und wir können sogar, nachdem unser Urteil gefällt ist, gegen die bereits gefällten Entscheidungen Berufung einlegen, ehe wir sie in die Tat umsetzen. „Auf diese Weise scheint selbst der Willen einige Freiheit zu haben," videtur hoc respectu ipsa Voluntas aliqua libertate donari (Oec. II, 328).

Unsere Freiheit ist also eigentlich negativ, eine Freiheit zu sündigen oder nicht zu sündigen. Und man kann sich da fragen, warum uns diese Freiheit verliehen ist, die bei Adam zum Sündenfall geführt hat und die uns noch heute unglücklich macht und uns zur Hölle verdammt (Regn. An. VII, S. 180—181). Aber man kann antworten, daß es ohne Willensfreiheit auch keine Gedankenfreiheit und darum auch keine Vernunft geben würde. Es würde keine Menschen, keine Tugenden geben und die Schöpfung würde ihr Endziel, Gottes Himmelreich, zu dem unser Erdenleben eine Vorschule ist, nicht erreichen können (Regn. An. VII, S. 182).

Wenn es sich um höhere und göttliche Dinge handelt, kann der Wille der mens vermitteln, d. h. uns daran hindern, den Trieben des animus zu folgen. Aber hinsichtlich des Zieles müssen sie sich von der anima und diese vom Geiste Gottes beeinflussen lassen. Diese Dinge gehen über unser Bewußtsein hinaus, und wir können mittels der Empfindungen keine zuverlässige Erkenntnis von ihnen erlangen. Aber wir können durch unsere Lehrer, durch das Studium des Universums und vor allem durch die Heilige Schrift so viel von ihnen erfahren, wie wir für das praktische Leben brauchen und wir können vor allen Dingen erkennen, daß sie eines ernsten Strebens wert sind (Oec. II, 329). Wir können also nicht aus eigener Kraft unseren Willen auf diese Ziele richten, die über unserer Vernunft liegen. „Wir vermögen nicht selber ein solches Feuer anzuzünden, unsere Sehnsucht danach ist kaum mehr als ein Wunsch, der an sich nicht aktiv ist" (ex quodam voto per se non activo. Oec. II, 330). Aber wir können uns

stufenweise zu diesem Ziel erheben, indem wir uns von den Kräften befreien, die uns herabziehen wollen, indem wir den Begierden des animus entgegenarbeiten und dadurch die mens den Einflüssen der anima und diese dem Licht von oben, dem „Geist der Weisheit" öffnen. Gott hat uns den Erlöser gesandt, damit die Wagschale nach seiner Seite neigen soll (Oec. II, 332). Wenn wir so das Äußerste unserer Kräfte anstreben, verspüren wir eine höhere Macht über uns, die uns übermenschliche Kräfte verleiht und uns in einen Zustand erhebt, der dem verlorenen Freiheitszustand ebenbürtig ist. Denn es scheint ein göttliches Gesetz zu sein, daß unser Wille Gottes Willen erwecken soll (Oec. II, 331).

Indem wir auf diese Weise — unserer eigenen Ohnmacht voll bewußt — unsere Liebe auf die hohen Ziele richten, die wir nur dunkel ahnen, erreichen wir also die mystische Vereinigung mit dem Göttlichen. Denn Gott ist selber das geistige Sein aller Dinge, und die Liebe ist die Verbindung zwischen ihm selber und dem Göttlichen in dem erschaffenen Universum. Liebe heißt, bei einem anderen das zu lieben, was man selbst werden möchte, mit dem man vereinigt zu werden wünschte. Gott ist also die Liebe selber, die uns liebt, damit wir ihr gleich werden können. Darum ist die letzte Quelle aller Gottesliebe die Liebe zu uns und unsere Liebe zur Gottheit über uns. Nur in dem Grade, wie wir Gott lieben, sind wir göttlich und besitzen Leben und Erkenntnis. Diese unsere Liebe muß danach streben, unendlich zu sein. Dieses ist ihr unmöglich, da unsere Seelen endlich sind. Aber dank Gottes Liebe zu uns kann sie ins Unendliche erhoben werden. (Regn. An. VII, S. 213—214.)

Wir sehen also, wie Swedenborg in seiner Theorie vom freien Willen in rein theologische Reflexionen gerät und in dem zuletzt angeführten Stücke — aus dem um 1741 geschriebenen De anima[1]) — in eine pantheistisch gefärbte Mystik gelangt. Seine Anschauung von der freien Mitwirkung des Menschenwillens

[1]) Gedruckt von T. Tafel unter dem Titel Regnum Animale p. VII. London 1849.

beim Erlösungswerke unterscheidet sich offensichtlich von der von Luther und dem orthodoxen Protestantismus betonten vollständigen Unfreiheit des sündigen Menschen.

Es gibt tatsächlich kaum einen Punkt, wo er während seiner theologischen Periode dem lutherischen Glauben eifriger widerspricht, wie gerade hier. Für seine stark ethisch betonte Religiosität war die Erklärung der Ausgburger Konfession, daß der Mensch nach dem Sündenfalle von Natur blind in geistigen Dingen sei und nur durch die Gnade bekehrt werden könne, gleichbedeutend mit einer Vereitlung alles sittlichen Strebens (siehe z. B. V. C. R. 464). Seine Anschauung von der eigenen Mitwirkung des Menschen bei seinem Erlösungswerke steht gewissen pelagianischen Richtungen im Katholizismus bedeutend näher und hat sein Gegenstück in dem Betonen des freien Willens, das wir zu dieser Zeit bei den Pietisten finden. Besonders Dippel kritisiert ebenso scharf wie Swedenborg und aus ganz denselben Gründen, daß die Orthodoxen die Willensfreiheit leugnen. Die psychologische Theorie der Willensfreiheit, die Dippel aufstellt, scheidet sich jedoch völlig von derjenigen Swedenborgs, die in ihrer Erklärung unserer Willensfreiheit in weltlichen Dingen, als der Fähigkeit, Vernunfturteile frei zu bejahen oder zu verneinen, ja nur unmittelbar cartesianische Ideen wiedergibt. Es scheint mir am glaubhaftesten, daß er zu seiner Theorie durch Malebranche gekommen ist, der von nun an während seiner theosophischen Periode von großer Bedeutung für ihn werden soll.

Die Anknüpfung an Malebranche ist sehr erklärlich. Wie Swedenborg stand Malebranche unter dem Einfluß des Platonismus oder Augustin und obwohl er aus der Schule des Cartesius hervorgegangen ist, vertritt er wie die Cambridgeplatoniker in England eine mystische Reaktion gegen dessen Rationalismus. Swedenborg kannte, ihn sowohl unmittelbar — sein Hauptwerk, La recherche de la Vérité, befindet sich in lateinischer Übersetzung in seiner Bibliothek — als auch durch Norris' Reflections upon the conduct of Human Life, wo die Ethik Malebranches direkt abgeschrieben ist. Nach einem Briefe an Benzelius las er dieses Werk während seines Aufenthalts in England.

Für Malebranche[1]) ist ebenso wie für Swedenborg die menschliche Freiheit ein Mysterium. Er hat sie annehmen müssen, um aus seiner Lehre von Gott, als der einzigen Ursache, dem einzigen Wirkenden im Universum nicht die Folgerung ziehen zu müssen, daß Gott auch die Ursache des Bösen sei. Die Freiheit des Menschen wird daher für ihn wesentlich negativ, eine Freiheit zu sündigen oder nicht zu sündigen. In seinem Verhältnis zu „les biens particuliers" ist er frei. Er kann seinen Willen darauf richten, aber er kann auch der natürlichen Neigung, die ihn dahin zieht, seine Zustimmung verweigern („suspendre son consentement"[2])). Und indem er auf diese Weise seine Liebe nicht an den erschaffenen Dingen hängen läßt, sondern sie in ihrem rechten Verhältnis zu Gott einschätzt, kann er tatsächlich von unvollkommenen Begierden zu der höchsten Form von Liebe erhoben werden, zu der reinen Liebe zu Gott, die darin besteht, Gott so zu lieben, wie Gott sich selbst liebt[3]). In dem Grade, wie wir uns zu Gott erheben, hören wir auf, frei zu sein, da es ja die göttliche Kraft ist, die uns nach oben zieht. Und wir können auch nicht ohne Gottes Gnade in dem Guten verbleiben. Aber ohne die Mitwirkung unsererseits, die darin besteht, daß wir uns selbst von der Liebe zu den erschaffenen Dingen befreien, die uns von der Liebe zu dem höchsten Guten abzulenken droht, ohne diese Mitwirkung unseres freien Willens können wir die göttliche Gnade nicht erlangen. Denn nach der unveränderlichen göttlichen Ordnung liebt Gott die von ihm erschaffenen Wesen im selben Grade, wie sie sich der Vollkommenheit nähern.

Wenn wir diesen Standpunkt Malebranches mit dem eben angeführten Swedenborgs vergleichen, werden wir finden, daß beide recht große Übereinstimmungen aufweisen. Und sie werden in Swedenborgs entwickeltem theologischen System noch größer werden, wo er sich Malebranches pantheistisch gefärbter Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt näher an-

[1]) Vgl. Ollé-Laprune, La Philosophie de Malebranche. Paris 1870. I. S. 287 ff. Jodl, Geschichte der Ethik, S. 268 f.

[2]) Traité de Morale. Lyon 1697. S. 114.

[3]) Traité de l'amour de Dieu. Lyon 1697. S. 30.

schließt. In der Oeconomia steht er noch zweifelhaft vor einigen dieser Sätze, vor allen Dingen vor seiner Einordnung Gottes unter das Gesetz „der unveränderten Ordnung". „Es scheint ein Gesetz zu sein," sagt Swedenborg, „daß unser Willen Gottes Willen erwecken soll, daß unser Können (posse) das Seinige hervorrufen soll." Und er fügt hinzu, daß Gott sich natürlich über dieses Gesetz hinwegsetzen könne, wenn er es wolle (Oec. II, 331).

Es ist klar, daß durch diese Theorie über den freien Willen und Gottes Verhältnis zu ihr Swedenborgs Auffassung des Erlösungsprozesses eine ganz andere werden mußte als die der lutherischen Lehre. Diese betonte vor allem in ihrer damals herrschenden orthodoxen Form — Gottes absolute Freiheit seine Gnade zu schenken oder zu verweigern und die absolute Ohnmacht des sündenbeladenen Menschen unmittelbar an seiner Erlösung mitzuwirken. Der erlösende Glaube wird ihm keine Gnadengabe, die der Mensch ohne eigenes Verdienst von oben empfängt, sondern in gewissem Sinne das Ergebnis des Strebens unseres freien Willens und das daraus hervorgerufene sittliche Handeln. Es ist wahr, daß dieses Streben sein Ziel nicht erreichen kann — es nicht einmal wahrnehmen kann — ohne die Mitwirkung der Gottheit, aber die Initiative muß von uns kommen, wenn Gott uns seine Hilfe schenken soll.

Schon in der Oeconomia hat er die Konsequenz gezogen, daß es völlig auf eins herauskommt, „ob wir sagen, daß Gott unsern Glauben, unsern Willen oder unsere Handlungen ansieht". Denn eine Seele, die ihr Streben auf das Göttliche richtet, kann nichts wollen, nichts tun, was nicht durch die Liebe zum Ziele eingegeben ist. „Der Glauben ohne Willen ist Glauben ohne Liebe; er ist darum nur ein Begreifen und Erkennen, folglich ohne Leben, also tot." Ein derartiger Wille schließt eine Handlung als Ziel für sein Streben in sich. „Folglich kann man an der Tat selber, wenn sie nicht erheuchelt ist, merken, ob es Glauben gibt und wie er beschaffen ist" (Oec. II, 333).

Wie klar sich Swedenborg selbst bewußt ist, daß er hiermit in unmittelbaren Gegensatz zu den Lutheranern tritt, geht aus

dem ungefähr gleichzeitig mit der Oeconomia — um 1738 — geschriebenen De fide et bonis operibus (herausgegeben in Opuscula philosophica 1846) hervor. Er erklärt da nämlich, daß die Stelle im Römerbrief, auf die Luther seine Lehre von der Erlösung allein durch den Glauben gründet, von Luther in der Übersetzung durch den Zusatz „ohne Werke" verfälscht ist. „Und ich glaube, daß er nie in seinem Leben eine größere Sünde begangen hat, als da er aus eigenem Antrieb diese Worte hinzufügte" (a. a. O., S. 10). In dieser Schrift versucht Swedenborg den Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Werken ausführlicher nachzuweisen im selben Sinne wie in dem eben erwähnten Anspruch aus der Oeconomia. Wirklich erlösender Glauben ist nach seiner Ansicht ein Willensentschluß. Er unterscheidet sich von „historischem" Glauben, einer bloßen Kenntnis, die selbst die Teufel besitzen können und die nicht verdient, Glauben genannt zu werden. Da nun wirklicher Glaube nicht ohne Liebe vorhanden sein kann und wirkliche Liebe nicht ohne Willen, d. h. ohne Streben nach Handlung, ist es widersinnig zu sagen, daß Glauben ohne Werke selig mache. Natürlich kann man sich denken, daß es einen erlösenden Glauben gibt, dem die Möglichkeit fehlt, gute Werke auszuüben. Aber es ist selten, daß uns äußere Hindernisse völlig außer Stand setzen, unseren guten Willen zu beweisen, und auf diesen sieht ja Gott. Außerdem zeigt uns die Erzählung von Abrahams Opfer und unzählige andere Beispiele, daß uns Gott selbst die Möglichkeit gibt, in Übereinstimmung mit unserem Glauben zu handeln.

Auf diesen Unterschied zwischen historischem Glauben und lebendigem Glauben, den Swedenborg hier macht, wurde schon früher in der katholischen Orthodoxie hingewiesen. Auch Swedenborgs Vater vertritt ihn mit seiner ständigen Unterscheidung von „Hirn- und Wortglauben", dem Glauben, den auch die Teufel haben und den „Herzens- oder Tatglauben", den Gott von uns fordert[1]). Mit dem Pietismus hatte dieser Begriff von einem „lebendigen Glauben" weiter Boden gewonnen. Schon

[1]) Siehe Tottie, a. a. O., II. S. 115—117.

Spener betonte, daß die Liebe zum Guten und damit auch die guten Werke gleichzeitig mit dem Glauben entsprängen — opera sunt in fide presentia —. Dennoch glaubt er nicht, daß diese guten Werke dem Menschen bei der Rechtfertigung angerechnet würden[1]). Einen Schritt weiter geht Dippel. Ihm ist Glaube kein historisches Wissen, sondern ein Willensakt. An Christus glauben heißt, dem Evangelium folgen, die Welt mit ihren Lüsten verleugnen und für Christus leben[2]). Swedenborg hat natürlich von allen diesen Seiten Anregungen für seine Lehre erhalten, ohne daß man jedoch sagen kann, er habe sie unmittelbar von einem seiner Vorgänger übernommen. Sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner philosophischen Gesamtanschauung und ist eine notwendige Folge seines Festhaltens am freien Willen.

Wenn man vom „Rationalismus" in Swedenborgs System spricht, pflegt man besonders seine Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke für die Erlösung als Beispiel anzuführen. Das ist in gewissem Grade richtig. Zweifellos hat diese Lehre in erster Linie seiner Theologie ihr praktisch ethisches Gepräge verliehen; sie hat ihn gezwungen, die Versöhnungslehre aufzugeben und Christus Bedeutung beim Erlösungswerke zu vermindern, um dieses gewissermaßen in einen rein moralischen Prozeß umzuwandeln, wo die Begriffe Glaube und Gnade ihren mysteriösen Inhalt zum größten Teil verloren haben. Meine Darstellung dürfte jedoch gezeigt haben, daß Swedenborg nicht auf rationalistischem Wege zu dieser Lehre gelangt ist. Nicht weil ihm die lutherische Lehre von der Erlösung allein durch den Glauben zu mystisch erschien, hat er sie aufgegeben. Auch hat das vom Vater ererbte starke ethische Interesse seinen Standpunkt nicht bestimmt. Dann hätte er sich damit begnügen können, wie sein Vater die Bedeutung der christlichen Liebestätigkeit, die Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen Lehre und Leben zu betonen, ohne unmittelbar mit Luthers Auffassung des Erlösungswerkes zu brechen. Es ist unwahrscheinlich, daß er — wie einige theologische Schriftsteller annehmen — sich in Unkenntnis über

[1]) Dorner, Gesch. d. protestantischen Theologie, S. 637.
[2]) W. Bender: J. K. Dippel. Bonn 1882. S. 204.

Luthers eigene Stellung zu den guten Werken befunden, und diese mit der erstarrten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts vermischt hat. Jesper Swedberg hatte oft in seinen Schriften Zitate aus Luther angeführt, wo dieser die Notwendigkeit eines tätigen christlichen Lebens kräftig einschärfte und sie der „Rechtgläubigkeit" seiner eigenen Zeit gegenüberstellte.

Tatsächlich entsprang seine Auffassung des Erlösungsvorganges einem Bedürfnis nach Mystik. Der Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, den Luther sich in dem Augenblick wieder hergestellt denkt, wo der Sünder der Gnaden des erlösenden Glaubens teilhaftig wird, ist nach Swedenborgs Ansicht durch den Sündenfall nicht ganz zerstört. Ebensowenig wie Swedenborg glauben konnte, daß die Menschheit ihre Gabe des intuitiven Schauens durch Adams Sünde ganz verloren habe, ebensowenig konnte er sich mit dem Gedanken abfinden, daß unser Wille alle Freiheit in geistigen Dingen verloren haben sollte, weil er aus eigener Kraft nicht mehr nach dem Unendlichen zu streben vermochte. Wie unsere höchste Erkenntnis erlangt wird, wenn unsere natürliche Vernunft aus der anima von einem Strahl des göttlichen Lichtes erleuchtet wird, so wird unser höchstes sittliches Streben durch göttliche Kräfte zu seinem nur geahnten Ziel emporgehoben. Unsere Liebe begegnet der göttlichen und wird ein Teil von ihr.

Es ist klar, daß der Erlösungsvorgang bei dieser Auffassung Swedenborgs einen ganz anderen Verlauf nehmen muß als bei Luther. Er verliert seinen akuten Charakter und wird zu einem langwierigen Wiedergeburtsvorgang, bei dem sich die Individuen stufenweise zu dem Göttlichen erheben. Jetzt schon erklärt Swedenborg in De anima (Regn. An. VII, S. 220), daß eine plötzliche Umwendung zu den seltenen Wundern gehöre. „Ohne eine wunderbare (miraculosa) und besondere Gnade wird eine böse Seele nicht plötzlich und ein für allemal gut; man muß kräftig an sich arbeiten, man muß im brennendsten Gebete und unablässigen Eifer dem nachstreben, was wirklich geistig und göttlich ist." Und im selben Werke entwickelt Swedenborg, wie sich der Mensch auf diese Art stufenweise erhöht und immer höhere und höhere

Stadien der Freiheit erlangt. Es wird eine Art Ersatz für die orthodoxe Lehre von der Gnadenordnung. Das erste Freiheitsstadium besteht darin, daß sich die mens von den Begierden des Körpers befreit und sich den animus zum Diener macht. Das zweite Stadium ist, daß sich die mens durch das Studium von Gottes Wort und anderen Schriften und durch eigene Reflexion einen intellektuellen Glauben bildet. Durch Gebrauch der heiligen Gnadenmittel, der Sakramente, durch Kirchenbesuch und Anbetung Gottes, und vor allen Dingen durch Gebet erreicht der Mensch das dritte Freiheitsstadium. Wenn er dieses rechtschaffen tut, so bleibt die göttliche Gnade nie aus, die Glaube und Liebe in seine Brust gießt. Da tritt das vierte Stadium ein, das Stadium der echten Freiheit, wo der Intellekt des Menschen durch den geistigen Eifer, von dem er brennt, gleichsam neugeschaffen und vergeistigt wird. In diesem Zustande wird die Menschenseele unschuldig, wie es die Seele eines Kindes ist, noch ehe sich die Sinne öffnen. Sie vergißt alles, was das Göttliche verdrängt und behält nur noch soviel von dem Irdischen bei, daß sie ihre Pflichten im bürgerlichen Leben erfüllen kann. Ganz rein kann dieser Freiheitszustand hier auf Erden nicht vorkommen. Aber wir können ihm so nah kommen, daß wir noch während unseres irdischen Lebens einen inneren Himmel und Seligkeit genießen und uns danach sehnen, von hinnen zu scheiden (Regn. An. VII, S. 179—180).

Indem wir uns so stufenweise zur Vollkommenheit erheben, befördern wir das Ziel der Schöpfung, Gottes Reich, zu dem das Gottesreich hier auf Erden, die Civitas Dei, nur eine Vorschule ist. Dieses Gottesreich auf Erden ist an keine besondere Religion oder Kirche gebunden, sondern umfaßt alle, die Gott mehr als sich selbst und ihre Nächsten wie sich selbst lieben (Regn. An. VII, S. 245).

Natürlich hätte Gott in seiner Allmacht das himmlische Gottesreich unmittelbar erschaffen und den Himmel mit Seelen füllen können, ohne daß sie hier unten geboren werden und sich fortpflanzen mußten. Aber um die ganze harmonische Mannigfaltigkeit erreichen zu können, die es in einem himmlischen Reiche

geben muß, hat er diese Welt erschaffen. Denn ebenso wie hier auf Erden besteht auch im Himmel die Vollkommenheit darin, daß alle verschiedenen Teile ein Ganzes bilden. Wir müssen uns darum denken, daß auch zwischen den Seelen der Seligen im Himmel Verschiedenheiten herrschen wie zwischen den Menschen auf unserer Erdkugel. Sonst würden sie ja ihre Individualität nicht beibehalten können. Dieser Unterschied kann jedoch nur ihren geistigen Zustand berühren und wir müssen uns darum denken, daß Gottes Reich aus verschiedenen Gemeinschaften besteht, in denen sich keine Seele in genau demselben Seligkeitszustand befindet wie die andere (Regn. An. VII, S. 244—245)[1]).

Wir sehen also, daß für Swedenborg der Mensch den Mittelpunkt des Weltalls bildet. Um seinetwillen ist die Schöpfung entstanden Und der Mensch ist seinerseits nur für seine Seele da, deren Zweck über der Natur liegt und nur durch Intuition erschaut werden kann. Gott sieht das Ziel der Schöpfung in einer Gemeinschaft von Seelen, die ihn als finis finium betrachten (Oec. II, 365). Das Gesetzbuch, das uns lehrt, wie dieses Ziel erreicht werden soll, ist die Heilige Schrift, deren Lehren weder zu dunkel noch zu tief sind, als daß eine Seele, die ehrlich ist und sich von Gottes Geist leiten läßt, aus dieser klaren Quelle Kraft holen kann, um den überall zerstreuten Gliedern des Reiches Gottes zu dienen, ohne irgendeine kirchliche Regierungsform zu verletzen Und Swedenborg schließt den zweiten Teil seiner Oeconomia mit einer etwas umschriebenen Wiedergabe von Jesaias Schilderung des kommenden tausendjährigen Reiches.

In dieser Hoffnung, daß sich die Frommen aller Religionen, ohne Rücksicht auf die konfessionellen Unterschiede, zusammenschließen sollen, um in tätiger Bruderliebe das Gottesreich hier auf Erden zu begründen, hat man vielleicht mit Recht einen

---

[1]) Es ist fast überflüssig, darauf hinzuweisen, daß diese Auseinandersetzung, die so große Bedeutung für die Ausbildung des eskatologischen Systems Swedenborgs erlangen soll, aus Leibniz' principium identitatis indiscernibilium aufbaut. Swedenborgs Gesamtvorstellung von den „varietas harmonica", die es sowohl in unserer als auch in der Geisteswelt geben muß, ist deutlich von Leibniz inspiriert.

Einfluß des Pietismus zu verspüren geglaubt. Bei Dippel findet man zum Beispiel dieselbe Lehre, daß alle getrennten Kirchen in einer einzigen „Geisteskirche" aufgehen sollten, und er vereint wie Swedenborg diese Anschauung mit chiliastischen Erwartungen. Was sich dagegen nicht bei ihm findet und schon auf Swedenborgs Theologie hindeutet, ist, daß diese Entwicklung hauptsächlich durch das Studium der Bibel zustande kommen soll. Jedenfalls haben wir hier — wenn auch noch in einer sehr unentwickelten Form — den ersten Keim zur Lehre von dem Neuen Jerusalem.

V.

Die Lehre von den Entsprechungen.

Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung der Oeconomia erhält Swedenborgs Anschauung einen grundlegenden Bestandteil in der Lehre von den Entsprechungen (correspondentia), die, wie man sagen kann, bereits zu seiner gesamten späteren Bibelerklärung wie auch zu seiner Geisterseherei den Keim in sich trägt. Wir finden von dieser Lehre, die er zuerst an einigen Stellen in dem 1740 geschriebenen dritten Teile der Oeconomia erwähnt, einen kürzeren Entwurf aus dem Jahre 1741, den Swedenborg in einem Manuskript desselben Jahres ausführt unter dem Titel Clavis Hieroglyphica arcanorum naturalium et spiritualium per viam Repraesentationum et Correspondentiarum. Es wurde 1784 in London herausgegeben.

Unter Entsprechungen versteht Swedenborg in dieser Schrift die Übereinstimmung, die zwischen natürlichen, geistigen und göttlichen Dingen herrscht, und besonders die Übereinstimmung zwischen den Bezeichnungen für diese Dinge. Sie stehen zueinander im Verhältnis von Urbild, Abbild und Schattenbild. „Omnia enim Divina sunt exemplaria, intellectualia, moralia et civilia sunt typi et imagines naturalia vero et physica sunt simulacra." Jedes natürliche Ding ist die „Repraesentation" eines geistigen Dinges und dieses die eines göttlichen.

Man braucht nicht mehr von den Entsprechungen zu erwähnen, um ihre neuplatonischen Ahnen wahrzunehmen. Bei Plotin ist ja das sinnliche Ding ein Schattenbild einer unsinnlichen Form und diese ihrerseits eine Widerspiegelung des Urbildes, der Idee.

---

[1]) Wiedergegeben in Photolit. Manuscript. Vol. III. S. 183 ff.

Schon durch Annahme des Aristotelesschen Formbegriffes und der damit in Zusammenhang stehenden Hypothese von einer vis formatrix als schöpferischer und lebenspendender Kraft in allen natürlichen Dingen hatte Swedenborg tatsächlich schon etwas in sein System aufgenommen, was den schöpferischen Begriffen (λόγοι) entspricht, den im Samen der Dinge wirkenden Formen, durch die nach Plotin die Weltseele die Materie gestaltet. Mit der Annahme des neuplatonischen Gedankens, daß alles Leben im Universum nur eine Ausstrahlung der geistigen Sonne ist, gelangte er naturgemäß dahin, eine weitere Folgerung in plotinischer Richtung zu ziehen. Die Kraft, die den Stoff formt, ist ihrerseits nur ein Stoff für die wirkliche Form, ein Spiegelbild vom Urbild des Dinges in der intelligibelen Welt. Daß Swedenborg wirklich auf diesem Wege zur Lehre von den Entsprechungen gelangt ist, scheint mir aus einer Bemerkung in De Cultu et Amore Dei (Nr. 65) hervorzugehen, wo hervorgehoben wird, daß es nichts in der gesamten Natur gibt, was seinen Körper und seine Form nicht von einer Art Seele hat, die sie abbildet. Und da nun der Zweck dieser Seelen vom Himmel bestimmt ist, haben sie ihren Ursprung im Himmel. Darum müssen natürliche und himmlische Dinge miteinander übereinstimmen und das Niedere muß zur Erkenntnis des Höheren führen können.

Daß sich Swedenborg schon vor der Ausarbeitung der Clavis hieroglyphica in gewissem Grade der neuplatonischen Ideenlehre angeschlossen hat, kann man an dem Zitat aus der „Theologie des Aristoteles" sehen, mit dem er im dritten Teil der Oeconomia Regni Animalis seine oben auseinandergesetzte Lehre von den Graden der Formen zu bestärken sucht. An einer Stelle führt er daher Aristoteles' Schöpfungslehre an: „Gott erschuf zuerst die höchste Welt, wo er ohne irgendwelches Denken alle reinen und vollkommenen Formen schuf . . . und dann diese Sinnenwelt als ihr Abbild" (Oec. III, 271). Und an einer anderen Stelle heißt es — auch hier mit einem Hinweis auf die Theologie des Aristoteles: „Die Formen der höchsten Welt, sagt Aristoteles, nannten die Alten exemplaria, und in sie, sagt Plato, war die

Substanz der niederen gelegt" (Oec. III, 264). Noch deutlicher geht die Verwandtschaft mit der Lehre von den Entsprechungen aus einem dritten Zitat desselben Werkes hervor: „Schön spricht Aristoteles von natura prima und von der Ordnung, in der das eine von dem anderen abhängt, wo er sagt, daß jede natürliche Form eine ihr gleiche, ihr entsprechende (respondentem), aber edlere in der höchsten Welt hat" (Oec. III, 266). Der klarste Beleg für die Abhängigkeit der Lehre von den Entsprechungen vom Neuplatonismus findet sich jedoch in einem unmittelbaren Ausspruch der Clavis hieroglyphica (S. 19 f.). „Diese Lehre scheinen die Ägypter auch ausgebildet zu haben, und sie haben diese Entsprechungen mit verschiedenen Hieroglyphen bezeichnet, durch die sie nicht nur natürliche Dinge, sondern auch gleichzeitig geistige ausdrückten, worüber man ein ganzes Buch von Aristoteles sehen kann." Das Stück aus der „Theologie des Aristoteles", auf das hier hingedeutet wird, finden wir im vierzehnten Kapitel des vierzehnten Buches, wo erzählt wird, daß die ägyptischen und babylonischen Weisen durch ihren Scharfsinn die verborgenen Heimlichkeiten der höheren Welt schauen konnten. Sie schrieben, was sie wußten, nicht wie wir mit Buchstaben nieder, sondern zeichneten Bilder von den Dingen, die sie sahen, in Stein. Diese Steine wurden in Tempeln verwahrt und dienten anstatt Bücher. Dieses taten sie, um zu zeigen, daß der handelnde Intellekt ohne Materie alle Dinge zu Abbildern seiner Formen geschaffen hat. Die Kenntnis dieser Zeichen ist äußerst wenigen gegeben.

Wir sehen also, daß die Hieroglyphen — nach diesem Werke — uns nicht nur ein Bild der äußeren Erscheinungen geben, sondern auch vom inneren Wesen der Dinge. Dieses ist ja nach platonischer Ansicht die Aufgabe aller Sprachen (vgl. Zeller, a. a. O., II, 1. S. 631). Wir finden diese Schilderung der ägyptischen Hieroglyphenweisheit überall in Swedenborgs theologischen Werken, wo es sich um die Geschichte der Lehre von den Entsprechungen handelt. Ich führe als Probe ein Stück aus der Vera Christiana Religio (Nr. 205) an, um zu zeigen, wie es bis in die Einzelheiten mit der Darstellung in der Theologie

des Aristoteles übereinstimmt. „Daß der Götzendienst der Völker in alter Zeit seinen Ursprung in der Wissenschaft der Entsprechungen hat, erklärt sich daraus, daß alles, was auf Erden zu sehen ist, irgendeinem entspricht, also nicht nur Bäume, sondern auch alle Arten von Tieren und Vögeln, und Fischen und alles anderes. Die Alten, die mit der Lehre von den Entsprechungen vertraut waren, machten sich Bilder, die himmlischen Dingen entsprachen, und freuten sich daran, weil sie etwas bezeichneten, was zum Himmel und zur Kirche gehörte, und sie setzten sie darum nicht nur in ihre Tempel, sondern auch in ihre Häuser, nicht zur Anbetung, sondern zur Erinnerung an die himmlischen Dinge, die sie bezeichneten. Darum gab es in Ägypten und an anderen Orten Bilder von Kälbern, Ochsen, Schlangen, wie von Knaben, Männern und Jungfrauen, weil Kälber und Ochsen die Neigungen und Kräfte des natürlichen Menschen bezeichnen." Den Versuch, den Swedenborg durchgängig macht, den Götzendienst aller älteren Völker aus der Kenntnis der Lehre von den Entsprechungen abzuleiten, entspricht auch vollkommen Plotins Ansicht, daß alle Bilderverehrung im Grunde vernünftig wird, wenn man sich denkt, daß eine Sympathie zwischen den höheren Kräften, die die Götterbilder vorstellen, und diesen Abbildungen selbst herrscht. Auch diesen Gedankengang finden wir in „Der Theologie des Aristoteles" wieder.

Nach dieser Auffassung wird also unsere gesamte physische Welt nur ein Symbol der geistigen (symbolicum Mundi spiritualis Regn. An. I, 232 not.). Und nun fragt es sich, wie wir diese Symbole deuten können, wie wir von der Kenntnis der natürlichen Dinge zu den geistigen Wahrheiten dringen können, die sie wiederspiegeln, die aber selber oberhalb der Sphäre unseres Intellekts liegen. Swedenborg geht da von der Voraussetzung aus, daß auch zwischen den sprachlichen Bezeichnungen für die geistigen und natürlichen Dinge dieselbe mystische Verbindung herrscht wie zwischen den Dingen selber. Wenn wir also, erklärt er im Regnum animale (I, 232 not. u.) irgendeine natürliche Wahrheit mit physischen Fachworten ausdrücken und diese

dann nur gegen die entsprechenden geistigen eintauschen, so tritt an Stelle der physischen Wahrheit oder Vorschrift eine geistige Wahrheit oder ein theologisches Dogma, dessen Offenbarung durch Umsetzung von Worten nie ein Sterblicher hätte voraussehen können. Nach dieser Methode erläutert er die Lehre von den Entsprechungen in der Clavis hieroglyphica. Ich habe schon oben ein erklärendes Beispiel angeführt, den Vergleich zwischen der Sonne in unserem Universum und der Gottheit, der Weisheit — und Liebessonne. Wie die Sonne die Quelle alles Lichtes in ihrer Welt ist, so ist Gott die Quelle aller Weisheit in seinem Himmel. In Übereinstimmung mit seiner oben erwähnten Theorie, daß auch jedes natürliche Ding unserer eigenen Welt ein geistiges Gegenstück, eine Form hat, die sie mit der ihr entsprechenden himmlischen verbindet, stellt Swedenborg in der Clavis hieroglyphica gewöhnlich drei kongruente Sätze auf, von denen uns der eine physische, der andere „intellektuelle" oder „moralische" und der dritte theologische oder göttliche Wahrheiten schenkt.

Man kann nicht umhin, in dieser Methode den Einfluß der Kabbalistik zu verspüren, um so mehr als Swedenborg, nach seinen ersten handschriftlichen Aufzeichnungen zu urteilen, zur Lehre von den Entsprechungen offenbar durch Versuche allegorischer Bibelerklärung gelangt ist. Genau zu unterscheiden, was er unmittelbar durch den Neuplatonismus oder durch die Kabbalistik erhalten haben kann, ist so gut wie unmöglich, da die Kabbala anfangs starke Übereinstimmungen mit dem Neuplatonismus aufweist und diese durch die Naturphilosophen weiter verstärkt wurden, die ständig den Neuplatonismus mit kabbalistischen Elementen vermischten.

Ich begnüge mich darum mit dem Hinweis, daß die Kabbala große Ähnlichkeit mit der Ideenlehre in ihrer neuplatonischen Form zeigt. Ehe unsere Welt geschaffen wurde, existierten schon all ihre Wesen in ihren wirklichen Formen in Gottes Gedanken. Die ganze niedere Welt ist in Übereinstimmung mit der höheren erschaffen. Alles, was in der höheren Welt existiert, offenbart sich hier für uns wie in einem Bilde. Darum hat alles, was unsere

Sinne wahrnehmen, eine symbolische Bedeutung. Auch die materiellsten Formen und Erscheinungen können uns lehren, was entweder in Gottes eigenen Gedanken oder in der menschlichen Intelligenz geschieht[1]). Von dieser Auffassung gelangt die Kabbala zur Lehre von einem himmlischen Alphabet und zur Physiognomistik, die ja auch ein Beweis ist für diese intime Verbindung zwischen Äußerem und Innerem, Körperlichem und Geistigem. Mit einem Hinweis auf die Physiognomistik versucht auch Swedenborg in den Arcana Coelestia (2988—2989) die Lehre von den Entsprechungen zu erläutern.

Noch deutlicher wird der Zusammenhang, wenn man Swedenborg mit einigen Naturphilosophen der Renaissance oder des siebzehnten Jahrhunderts vergleicht. Im großen Ganzen haben sie alle dasselbe System der drei Welten untereinander, der „sublunarischen" Elementarwelt, der himmlischen „siderischen" Welt und der überhimmlischen Welt. Alle diese drei Welten stehen im inneren Zusammenhang miteinander, so daß jedes Ding und jedes Geschehen einer niederen Welt einer vollkommeneren Form in einer höheren Welt entspricht. Ich wähle einige Beispiele von Pico della Mirandola, um zu zeigen, wie nahe diese Auffassung der Swedenborgschen Lehre von den Entsprechungen liegt. „Bei uns ist die Wärme eine elementare Eigenschaft," sagt er[2]), „bei den Himmlischen ist sie wärmende Kraft, in den Seelen der Engel ist sie die Idee der Wärme . . . Bei uns gibt es Feuer als Element. Im Himmel ist die Sonne das Feuer, in den überweltlichen Regionen ist das Feuer der seraphische Intellekt . . . das elementarische Feuer brennt, das himmlische gibt Leben, das überhimmlische liebt" . . . Und er entwickelt im folgenden, wie dieser Zusammenhang zwischen allem Geschaffenen auch durch die heilige Schrift bestätigt wird, und wie darin eine allegorische Schrifterklärung ihren Ursprung hat: „Ab hoc principio . . . totius sensus allegorici disciplina manavit." „Denn

[1]) Mein Referat folgt genau Ad. Franck, La Kabbala. Paris 1843. S. 218/219.

[2]) Opera omnia Pici Mirandulae. Basel 1572. S. 7. Vgl. Stöckl, Phil. des Mittelalters II. S. 175.

die alten Väter — hier meint er offenbar die biblischen Schriftsteller — hätten nicht jede Sache unter dem Bilde (figura), das ihr rechtmäßig zukommt, darstellen können, wenn sie nicht selber sozusagen die geheimen Verbindungen und Übereinstimmungen der ganzen Natur gekannt hätten. Sonst wäre natürlich kein Grund vorhanden, sie lieber unter dem einen Bild als unter dem anderen darzustellen. Aber kundig aller Dinge und von dem Geist geleitet, der all dies nicht nur kennt, sondern geschaffen hat, bildeten (figurabant) sie die Dinge einer Welt durch solche Dinge ab, die ihnen, wie sie wußten, in den übrigen Welten entsprachen (respondere). Wer jene Bilder recht deuten und ihren allegorischen Inhalt verstehen will, bedarf darum derselben Erkenntnis (wenn ihn derselbe Geist nicht beisteht)[1]."

Mit obigem langen Zitat aus Pico will ich nicht behaupten, daß Swedenborg gerade ihn gekannt hat. Ebenso leicht würde z. B. seine Übereinstimmung mit Agrippa v. Nettesheim zu erweisen sein, der seine Lehre von der Übereinstimmung zwischen den drei Welten von den „Platonikern" herleitet. Ich habe Pico angeführt, weil er der erste ist, der in moderner Zeit die kabbalistische Deutungsmethode klar formuliert hat, die später von unzähligen Bibelexegeten und mystischen Naturphilosophen fast ohne Änderungen aufgenommen wurde, und weil seine Darstellung so offensichtliche Übereinstimmungen mit der Auffassung der Lehre von den Entsprechungen und der damit zusammenhängenden Bibelerklärung aufweist, die Swedenborg jetzt wie auch später vertritt.

Swedenborg behauptet nirgends, daß er die Lehre von den Entsprechungen selber erfunden habe, oder der erste gewesen sei, der sie angewandt habe. Im Gegenteil betont er stets angelegentlich, daß es eine Erkenntnis sei, die einst das ganze Menschengeschlecht besessen habe, und die verlorengegangen sei, im selben Maße wie sich der Mensch von Gott abgewendet habe. In der Vera Christiania Religio (202—206) wird erzählt, daß die Menschen „der ältesten Kirche", das heißt die vor der Sintflut

[1]) Pico della Mirandola, a. a. O., S. 7.

lebten, von einer so himmlischen Sinnesart waren, daß sie mit den Engeln des Himmels redeten, und daß sie vermittels Entsprechungen mit ihnen reden konnten. Sie dachten darum nicht nur natürlich, sondern auch geistig von allem, was sie auf Erden sahen. Diese Lehre, die ihren Ausdruck in allegorischen Kulthandlungen fand, begann jedoch allmählich bei den Juden in Götzendienst und Zauberei auszuarten und ging darum durch Gottes Willen verloren. Durch Enoch war sie jedoch bewahrt worden und dadurch in viele Länder verbreitet, wie Kanaan, Ägypten, Assyrien, Chaldäa, Syrien, Arabien, Tyrus, Sidon und Ninive, wo sie lange erhalten blieb und besonders von denen betrieben wurde, „die Wahrsager und Weise genannt wurden, sowie auch bei einigen Magiern". Von diesen orientalischen Völkern wurde sie nach Griechenland überführt, „wurde aber dort nur zum Fabulieren verwandt, wie es aus den Schriften der Ältesten dort hervorzugehen scheint". Doch überall versank diese Lehre in Vergessenheit und wurde nicht einmal bei Christi Geburt offenbart. Dieses beruhte darauf, daß die Christen in der ersten Kirche derartig einfach (simplices) waren, daß es für sie nicht von Nutzen gewesen wäre. Und nach dem Konzil von Nizäa, das die Dreieinigkeitslehre feststellte, fiel ein solches Dunkel über die Erde, daß die Lehre von den Entsprechungen gar nicht offenbart werden konnte. Erst mit Swedenborgs eigenen Hervortreten ist die Lehre von den Entsprechungen und damit die geistige Bedeutung des Wortes durch Gottes Gnade offenbart worden.

Dies ist Swedenborgs Auffassung, nachdem er seine große Berufung zum Stifter einer neuen Religion empfangen hat. In der Clavis hieroglyphica macht er noch keinen Anspruch darauf, selbst irgendwelche Kenntnis von den geistigen Entsprechungen aller natürlichen Dinge zu besitzen. Er spricht sich oft mit großer Vorsicht über die Übereinstimmungen aus, die er gefunden zu haben glaubt, und beruft sich oft zum Beweis darauf, daß das in Frage kommende Wort in gewöhnlicher Rede in derartig allegorischem Sinne angewandt wird. In der kleinen Vorrede zu seinem ersten handschriftlichen Entwurf über die Entsprechungen

sagt er, daß die Unkenntnis der geistigen Bedeutung der Worte die Ursache zu vielen umstrittenen und falschen Erklärungen vor allem der heiligen Schrift sei.

Doch ist es klar, daß er schon damals die Lehre von den Entsprechungen als eine geheime, altüberlieferte Lehre auffaßt. Das geht unter anderem aus seinem oben erwähnten Hinweis auf die Ägypter hervor und aus seiner Bemerkung im Schlusse der Clavis hieroglyphica, daß es in der Antike eine Art Entsprechung gegeben habe, die er „fabulosa" nennt und die man in den Heldenliedern der Dichter antrifft. Es ist klar, daß Swedenborg hier wie auch in dem vorhin erwähnten Ausspruch über die griechischen Fabeldichter auf die allegorische Mythologie und Homer-Erklärung der Stoiker hinzielt, die er sicher recht wohl kannte, wenigstens durch Ciceros De natura deorum, das in der Oeconomia angeführt ist. Bekanntlich ist diese Allegoristik der Stoiker durch Philos Vermittlung eine der Vorstadien zu der allegorischen Bibelerklärung gewesen.

Geht man auf die kabbalistischen Naturphilosophen zurück, so wird man in ihrer Schilderung von dem Ursprung der Kabbalistik bis in die Einzelheiten Swedenborgs geschichtliche Auffassung der Lehre von den Entsprechungen wiederfinden. Schon die griechischen Philosophen pflegten Ägypten als die Urheimat aller Weisheit anzusehen, und während der hellenistischen Zeit bildete sich die Überlieferung, Pythagoras habe auf seinen sagenhaften Reisen in Ägypten und im Orient einen Schatz geheimer Lehren gesammelt, die dann als Erbe von Generation zu Generation gegangen sei. Als diese Tradition dann von den Kabbalisten übernommen wurde, stellten diese es natürlich so hin, als ob die Griechen sowie auch die orientalischen Meister derselben ihr Wissen von Moses oder von dem vorsintflutlichen Volke geholt hätten. Auf diese Weise erhielt man eine Erklärung für die auffallenden Übereinstimmungen zwischen dem Neuplatonismus und der Kabbala, ohne zu der unannehmbaren Hypothese, letztere habe sich aus der ersteren entwickelt, greifen zu brauchen. Es würde mich zu weit führen, in Einzelheiten die Übereinstimmung zwischen der geschichtlichen Auffassung

dieser Lehre bei Swedenborg und der Kabbala nachzuweisen. Ebenso wie Swedenborg ließen die Kabbalisten Enoch eine gewisse Rolle bei der Überlieferung spielen; sie zählten dieselben Völker als Träger derselben auf und sie bekannten wie er die Verbindung der geheimen Lehre mit der Magie. Sie betonen wie er, daß die drei Weisen aus dem Morgenlande, die das neugeborene Christuskind anbeteten, „Magier" genannt wurden. Jedoch besteht auf diesem Punkte ein gewisser Unterschied zwischen Swedenborg und den meisten kabbalistischen Naturphilosophen, den man nicht übersehen darf. Nach ihrer Auffassung schließt die Kenntnis des Zusammenhanges der verschiedenen Welten auch das Beherrschen geheimer Kräfte ein. Die irdischen Dinge erhalten nicht nur ihre Form und ihre Eigenschaften von ihren überhimmlischen und göttlichen Entsprechungen, sondern auch geheime Kräfte, die nur durch die Kenntnis der „natürlichen" Magie ausgelöst werden können. Man muß sie wohl von der Nekromantie scheiden, die den Beistand der Dämonen in Anspruch nimmt[1]). Pico versucht, ausführlich den Unterschied zwischen den beiden Arten zu zeigen und behauptet eifrig, daß die natürliche Magie ebenso wie die Kabbala nur dazu nützen kann, uns von Christi Gottheit und anderen theologischen Wahrheiten zu überzeugen[2]). Swedenborg verwirft dagegen alle Magie, auch die „natürliche", die das Göttliche nicht voraussagen kann, sondern nur das Böse (A. C. 3698). Dies hindert ihn jedoch offenbar nicht daran, eine derartige Magie für möglich zu halten. An vielen Stellen seiner Werke erklärt er, Magie sei tatsächlich durch Mißbrauch der Entsprechungen entstanden, und habe dazu geführt, daß die Lehre derselben durch Gottes Fügung in Vergessenheit geraten sei.

Für Swedenborg hat also die Lehre von den Entsprechungen ausschließlich Bedeutung als Erkenntnismittel. Das titanische Streben der Renaissance durch diese vermehrte Erkenntnis auch alle im Weltall verborgenen Kräfte zu beherrschen, findet bei

[1]) Siehe z. B. Agrippa v. Nettelsheim, De occulta philosophia l. I. S. 11 f.

[2]) Pico, a. a. O., S. 166 ff.

ihm keinen Widerhall. In erster Linie soll uns diese Lehre zu einer klareren Einsicht in die Worte der Schrift führen. Es ist eine äußerst bedeutsame Tatsache, daß er schon in seinem ersten kleinen Entwurf zur Lehre von den Entsprechungen 1741, also vier Jahre, ehe er von Gott die Aufgabe erhält, die Bibel auszulegen, Bibelworte zusammengestellt und versucht hat, sie allegorisch zu erklären. Selbstverständlich stützte er sich hier auf frühere Versuche, dem Bibelwort auf diese Weise eine mystische Nebenbedeutung beizulegen, Versuche, die in jener Zeit nicht nur bei den Anhängern der Kabbala üblich waren, sondern auch weit bis in das orthodoxe Lager hinein betrieben wurden. Wenn er in seinem handschriftlichen Werk die verschiedenen Entsprechungen in fünf Arten einteilt, correspondentia harmonica, correspondentia parabolica, correspondentia typica, correspondentia fabulosa et somniorum et correspondentia actionum humanorum et divinarum, eine Einteilung, die in etwas vereinfachter Form in der Clavis hieroglyphica wiederkehrt, so ist klar, daß er von der damals herrschenden Bibelexegese beeinflußt ist. Salomon Glassius, der nach Diestel[1]) die feststehende Autorität für die orthodoxe Hermeneutik dieser Zeit ist, teilt die geistige oder mystische Bedeutung des Bibelwortes in drei verschiedene Arten, sensus allegoricus, typicus und parabolicus[2]). Sie werden ungefähr auf dieselbe Weise wie bei Swedenborg erklärt und veranschaulicht, und da eine jede von ihnen weitere Unterabteilungen hat — es gibt z. B. ein besonderes Kapitel De allegoriis fabularum[3]) —, ist es nicht unwahrscheinlich, daß man die ganze Swedenborgsche Einteilung der verschiedenen Entsprechungsarten auf Glassius oder einen anderen Exegeten zurückführen könnte. Diese Arbeit scheint mir jedoch von recht geringer Bedeutung zu sein, um so mehr, als der Unterschied zwischen den verschiedenen Arten weder bei Swedenborg noch bei seinen Vorgängern besonders logisch durchgeführt ist.

[1]) Diestel, Gesch. des Alten Testaments. Jena 1869. S. 375 f.
[2]) Glassius, Philologia Sacra. Frankfurt 1653. S. 284.
[3]) Glassius, a. a. O., S. 312.

Es gibt jedoch eine Art der von Swedenborg angeführten Entsprechungen, die uns veranlassen können, etwas zu verweilen. Er nennt sie „fabulosa et somniorum". Seine Beispiele zeigen, daß er zunächst an die Träume denkt, die in der Bibel erzählt werden, wie die Träume Pharaos und Josefs. Sie werden auch in einer besonderen Unterabteilung des sensus typicus von Glassius geführt[1]). Aber es ist ganz klar, daß auch Swedenborgs eigene Träume aus dieser Zeit von nicht geringer Bedeutung für die Entstehung seiner Lehre von den Entsprechungen gewesen sind. Aus seinem später erhaltenen Traumtagebuch sehen wir, daß er in jener Zeit alle Offenbarungen, die er im Traume empfing, auf eine symbolische Art deutete. Alles berechtigt uns zur Annahme, daß er schon in seinen frühesten, jetzt verlorenen Traumaufzeichnungen dasselbe getan hat. Man kann auch nicht leugnen, daß ein Teil der Entsprechungen, die er in der Clavis hieroglyphica mitteilt, recht genau mit der traditionellen volkstümlichen Traumdeutung übereinstimmt.

Aber nicht nur für Swedenborgs Bibelerklärung und symbolische Traumdeutung erhält die Lehre von den Entsprechungen Bedeutung. Mindestens ebenso wichtig ist, daß wir mit ihrer Hilfe auf die völlige Übereinstimmung der Geisteswelt mit der Sinnenwelt schließen können. Schon in Aristoteles' Theologie hatte Swedenborg gelernt, daß jedes einzelne irdische Wesen in der höchsten Welt sein Urbild habe, weswegen die höchste Welt ein vollkommenes Gegenstück zu unserer Welt sei. Es gibt Himmel und Himmelskörper wie in unserer Welt, Pflanzen, Wasserzüge und Wassertiere den unsrigen entsprechend, nur von viel edlerer Art (De secr. parte, I., VIII, c 3). Wir werden sehen, wie die Geisteswelt für Swedenborg allmählich auf diese Weise eine Verdoppelung der sichtbaren Welt wird, und wie er während seiner theosophischen Periode immer stärker betont, daß sich diese Übereinstimmung zwischen diesen zwei Welten bis in die kleinsten Einzelheiten erstreckt. In seinen zwei ersten Werken über die Lehre von den Entsprechungen zieht er nur einige

[1]) Glassius, a. a. O., S. 322 f.

Schlüsse über die Geisterwelt. In der Clavis hieroglyphica beweist er so das Vorhandensein von „geistigen Intelligenzen", guten Engeln und bösen Geistern. Und in der Einleitung des handschriftlichen Entwurfes stellt er Überlegungen darüber an, daß die Geister über natürliche Dinge auf dieselbe Weise geistig sprechen, wie wir über geistige natürlich reden. Die Geister können unsere Rede verstehen und werden dadurch desto stärker berührt, je mehr wir unsere Gedanken von materiellen Dingen befreien, was uns zwar während des Erdenlebens nie vollkommen gelingen kann. Die Engel selbst haben eine rein geistige Sprache, die nicht durch Zungenlaute ausgedrückt wird oder jedenfalls nicht durch solche Laute, die wir vernehmen können. Wie wir sehen, glaubt Swedenborg noch nicht, mit Geistern oder Engeln geredet zu haben und hat seine Kenntnisse von ihnen lediglich durch die Lehre von den Entsprechungen.

In der Lehre von den Entsprechungen hat Swedenborg also den Schlüssel gefunden, mit dem er später die Tore zur übersinnlichen Welt öffnen zu können glaubt. Durch die mystischen Verbindungen der Worte ist es ihm jetzt möglich, in dem alltäglichsten Ereignis eine Zukunftsprophezeiung zu sehen, hinter einem scheinbar uninteressanten Ausspruch eine wichtige geistige Offenbarung zu verspüren. Die Welt mit ihrer sinnlichen Erscheinung wird ihm jetzt nur ein Symbol für ein höheres Leben, die neuen Wahrheiten der Wissenschaft erhalten nur Bedeutung, weil sie in göttliche umgedeutet werden können. Schon von diesem Zeitpunkt an kann man bestimmt voraussagen, daß er der Naturforschung als etwas Nebensächlichem den Rücken kehren wird, um ausschließlich in der neuen Aufgabe des Bibelerklärers und Geistersehers aufzugehen, zu der ihm die Lehre von den Entsprechungen weist. In allem Geschehen verspürt er etwas Bedeutungsvolles, jedes Wort, das er redet, hat ihm unbewußt eine mystische Unterbedeutung. Über ihm liegt eine Welt, die er bis in die Einzelheiten durch die Analogiebande, die sie mit der unsrigen verknüpfen, kennen lernen kann. Die Welt, in der er wandert, ist nur eine Welt der Schatten, Abbilder und Gleichnisse. Wer sie nicht deuten kann, wandert dort wie

ein Blinder. „Wir haben Grund zu glauben," heißt es im Schluß der Clavis hieroglyphica, „daß die ganze Welt von „typi" angefüllt ist, und daß wir nur äußerst wenige von ihnen kennen." Der Erklärung dieser „typi" wird er sein ganzes übriges Leben weihen.

* * *

Die leider nur allzu kurze Übersicht, die ich von dem Inhalt der Oeconomia und der gleichzeitig erschienenen Schriften gegeben habe, dürfte dem Leser klar gemacht haben, daß wir schon in diesen Werken Swedenborgs theologisches System in nuce finden. In diesen Arbeiten, die ihrer Anlage nach rein naturwissenschaftlich sind und hauptsächlich von physiologischen Einzeluntersuchungen ausgefüllt werden, hat Swedenborg nicht nur seine philosophischen Ideen, sondern auch eine völlig ausgebildete theologische Anschauung entwickelt, der nur die inspiratorische Gewißheit fehlt, um in eine religiöse Verkündigung überzugehen. Es ist klar, daß man angesichts dieser Werke nicht mehr an der von den meisten Swedenborgbiographen angenommenen Theorie von einem plötzlichen Umschwung in Swedenborgs Anschauung 1745 festhalten kann, wo er von einer materialistisch gefärbten naturwissenschaftlichen Anschauung zur Theosophie übergegangen sei.

Eigentümlicherweise hatte sich diese Auffassung, die sich auf fälschlich verallgemeinerte Aussprüche Swedenborgs selbst stützte, und die durch Entdeckung des Traumtagebuches aus den Jahren 1743—1744 widerlegt sein sollte, bedeutend länger außerhalb des Swedenborg-Kreises als innerhalb desselben gehalten. Während es die modernen Swedenborgianer verstanden haben, die neuen Ergebnisse der Forschung mit Swedenborgs religiöser Anschauung in Einklang zu bringen, indem sie ein allmählich fortschreitendes Öffnen des „geistigen Gesichtes" bei Swedenborg annahmen — eine Theorie, die sich schon bei Tafel findet und z. B. von Stroh noch konsequenter angewandt wird — haben die profanen Forscher im allgemeinen einseitig daran festgehalten, Swedenborgs theologisches System als ein Produkt seiner Geisterseherei zu betrachten. Selbst in den Fällen, wo

diese Auffassung nicht von dem Bestreben ausgeht, Swedenborgs gesamte Anschauung aus seinem vermeintlichen psychischen Krankheitszustand zu erklären — eine in psychologischer und historischer Hinsicht ebenso unbefriedigende Annahme, die trotzdem berühmte Wissenschaftler zu ihren Verfechtern zählt —, hat man sich offenbar bewußt oder unbewußt von der Abneigung gegen die Annahme leiten lassen, daß Swedenborg selbst in der Zeit seiner größten physiologischen Entdeckungen in mystischen und theosophischen Vorstellungen befangen gewesen sein soll, die man nunmehr als mit exakter wissenschaftlicher Forschung unvereinbar zu betrachten pflegt. Ich habe schon oben nachgewiesen, wie völlig diese Auffassung den damaligen Standpunkt der Naturwissenschaft und besonders der Medizin übersieht.

Überhaupt hat die Weltanschauung der Oeconomia in der Swedenborgforschung noch nicht annähernd ihren rechtmäßigen Platz erhalten. In vielen, oft recht ausführlichen Biographien wird dieses Werk ganz und gar übergangen oder mit den Principia zu einem Ganzen zusammengestellt. So z. B. von Schlieper in seiner im übrigen recht unbefriedigenden Behandlung der Swedenborgschen Naturphilosophie. Die Swedenborgianer haben dagegen wahrheitsgemäß darauf hingewiesen, wie er hier in gewissen Punkten schon sein späteres System vorweggenommen hat — so z. B. Tafel, Wilkinson und Stroh —; aber aus natürlichen Gründen haben sie sich auf Einzelhinweise beschränkt.

So ist man trotz aller Forschung, die man Swedenborg gewidmet hat, nicht zu dem Schluß gelangt, der sich aus den Tatsachen ergibt, daß Swedenborgs System in seinen Grundzügen nicht nur vor seiner eigentlichen Geisterseherperiode, sondern auch vor der religiösen Krise, die wir durch das Traumbuch kennen, fertig vorlag und in De Cultu et Amore Dei seinen poetischen Ausdruck gefunden hat. Und dies gilt im selben Maße von seinen theologischen wie von seinen naturphilosophischen Sätzen. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß Swedenborg während seiner theosophischen Periode an den meisten Punkten nur sein System ausbaut, die logischen Konsequenzen aus den Sätzen zieht, zu denen sein Denken schon vorher gelangt ist.

Man hat sich immer darüber gewundert, daß eine Theosophie, die auf „visa et audita", also auf Visionen und Offenbarungen aufgebaut zu sein vorgibt, zu einem so fest verknüpften System geworden ist, wo jedes Glied das andere zu bedingen scheint, wo man so wenig von der Launenhaftigkeit des Traumes verspürt, und wo sogar die phantastischsten Vorstellungen logisch in Zusammenhang miteinander gebracht werden können. Man braucht Swedenborg nicht mit zeitgenössischen Visionären zu vergleichen, die niemals ihre religiösen Erfahrungen zu einem spekulativen System zu vereinen suchten, um diese Überlegenheit festzustellen. Man kann ihn mit berühmten Theosophen wie Böhme und Fludd vergleichen, und man wird doch sofort den unerhörten Unterschied an logischer Klarheit und inneren Zusammenhang merken. Es gibt in allen Systemen dieser Schriftsteller, ob sie nun auf den Areopagiten, auf die Kabbala oder auf die deutsche Mystik des Mittelalters aufbauen, eigentümliche Auswüchse, die auf keine Weise mit der eigentlichen Architektonik des Systems in Einklang gebracht werden können, unverdaute Reste älterer theosophischer Systeme, die sie sich angeeignet haben, ohne sie auf organische Art mit ihrer Gedankenwelt in Verbindung zu bringen, unklare okkultistische Ideen, die in Magie, Astrologie oder Alchemie oder wunderlichen mythologischen Vorstellungen von Engeln und Dämonen ihren Ursprung haben und gewöhnlich auf den Aberglauben der Antike zurückgeführt werden können. Die Lehren dieser Theosophen wollen geglaubt, nicht verstanden werden, und derjenige Leser, der entschlossen seine Vernunft ausschaltet, und sich ausschließlich auf seine Phantasie verläßt, hat die größten Aussichten, sie sich aneignen zu können.

Wie anders ist Swedenborgs System beschaffen! Es will in jedem Punkte durch rationalistische Beweisführung überzeugen. Mit einer oft quälenden Ausführlichkeit sucht er an jeder Stelle seine Sätze logisch zu begründen, und was die meisten vor Swedenborgs Büchern zurückschrecken läßt, ist gerade ihre syllogistisch abstrakte Art. Ein okkultistisches Element gibt es freilich in seinem System, die Lehre von den Entsprechungen,

aber in der methodischen Form, die sie bei ihm erhalten hat, mußte sie jede Spur magischer Bedeutung verlieren. Swedenborg hielt sich auch zeitlebens in vornehmen Abstand von den Geisterbeschwörern, Magnetiseuren und Spiritisten, die auf verschiedene Art seine Lehre in nekromantische Praxis umzusetzen versuchten.

Ebenso beruht seine Schilderung der Geisterwelt nicht auf irgendwelchen älteren dämonologischen Überlieferungen. Sie ist mit Hilfe der Lehre von den Entsprechungen sorgfältig in Analogie mit unserer eigenen Welt gebildet. Swedenborg weiß immer logische Gründe für seine Klassifizierung der Engel und Geister und für seine Schilderung der verschiedenen Zustände der Seelen nach dem Tode anzuführen. Auch bietet seine religiöse Ethik keinerlei geistliche Medizin. Es fällt ihm niemals ein, seinen Lesern einige besondere Mittel zu empfehlen, um die Kontemplation zu erreichen oder mit der Geisterwelt in Verbindung zu treten. Seine praktische Verkündigung beabsichtigt nur, die Wege zu einem sittlichen Leben anzugeben, und tut es oft auf eine Art, die uns in ihrer nüchternen Aufstellung der rechten Grenzen für menschliches Handeln prosaisch und trivial vorkommt.

Diese eigentümlich logische Ausbildung des Swedenborgischen Systems kann nur dadurch erklärt werden, daß es in seinen Grundzügen schon vor seiner visionären Periode geschaffen ist, geschaffen von einem an abstrakte Konstruktionen gewöhnten Mechanikergehirn, von einem Naturwissenschaftler, der selbst als er zur Theosophie übergegangen ist, die Forderung exakter Methoden nicht hat fallen lassen. Als er sich später vermöge derselben inneren Notwendigkeit, die ihn bewogen hat, die mechanistische Weltanschauung der Principia gegen die mystische der Oeconomia einzutauschen, zum Visionär und Bibelerklärer entwickelt, waren die Grundlehren dieses Systems schon so mit seiner Persönlichkeit verwachsen, daß sie unfreiwillig in seinen Träumen und Gesichten wieder erschienen. Wir werden finden, wie seine philosophischen Konzeptionen unverändert in den Visionen wiederkehren, die er im Traumtagebuch beschreibt,

und auch später knüpfen seine Gesichte immer unmittelbar an seine philosophischen Theorien an. In seinem Diarium Spirituale verzeichnet er Tag für Tag seine geistigen Erlebnisse mit derselben Genauigkeit wie früher seine naturwissenschaftlichen experimentellen Versuche und ist nicht geneigt, etwas anzunehmen, das sich nicht wie ein Glied in das große System einfügen läßt. Und in gleicher Weise wird seine Bibelerklärung nur ein Mittel, diese Sätze nachträglich durch die göttliche Autorität zu stützen. Denn durch seine großartige Kombinationsfähigkeit gelingt es ihm wirklich, ohne von seinen exegetischen Prinzipien abzuweichen, die ganze philosophische Anschauung, die wir aus der Oeconomia kennen, in den Bibeltext hineinzudeuten.

Von den äußeren und inneren Voraussetzungen für diese Anschauung habe ich schon gesprochen und will hier nur das Ergebnis zusammenfassen. Wir stehen in der Oeconomia vor einer Philosophie, die sich im großen Ganzen in dieselbe Strömung einordnen läßt mit den Cambridgeplatonikern in England und Malebranche in Frankreich, und die in Deutschland mit denjenigen Philosophen zu vergleichen ist, die sich gegen den Leibniz-Wolffschen Rationalismus auflehnten. Mit all diesen Bewegungen und ihren Ausläufern hat sie die Eigenschaft gemeinsam, eine theologisch gefärbte Reaktion gegen die materialistischen Folgerungen zu sein, welche die Naturwissenschaft zu ziehen drohte. Sie stimmt auch mit ihnen in der starken Abhängigkeit vom Neuplatonismus überein, den Swedenborg sowohl durch Studien aus erster Hand als auch durch Vermittlung der Kirchenväter und Renaissancephilosophie kannte.

Am meisten unterscheidet sich die Philosophie in der Oeconomia von der in den Principia dadurch, daß die mechanistische Auffassung unter dem Einfluß von Aristoteles, Plotin, Leibniz und der modernen Naturwissenschaft einer ausgeprägt organischen weichen mußte. Die Natur ist ein System von Zwecken, die einander bedingen, sie ist ein Organismus, dessen Entwicklung am besten durch Vergleiche mit dem menschlichen Körper verstanden werden kann. Schon jetzt taucht in Swedenborgs Anschauung die Idee des Weltalls als „der große Mensch" hervor,

eine Idee, die er an mehreren Stellen in der alten Philosophie wiedergefunden hat und die er später auf eine völlig paradoxe Art anwenden wird. Innerhalb seiner naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise macht sich diese organische Auffassung geltend, in der durchgängigen Auslegung der Lehre von der Wiederspiegelung des Makrokosmos im Mikrokosmos, nach der nicht nur der Mensch, sondern jeder kleine Teil des Weltalls eine Welt im Kleinen ist, mit demselben organischen Aufbau unter denselben Gesetzen wie der Makrokosmos. Die Lehre von den Serien und Graden dient ja hauptsächlich dazu, diesen organischen Zusammenhang zwischen allem in der Natur näher zu veranschaulichen.

Eine Folge dieser Lehre, die auch mit der ausgeprägt theologischen Auffassung in der Oeconomia in Verbindung steht, ist der Gedanke, daß jedes Wesen schon im Samen seine ganze kommende Entwicklung enthält, daß in ihm nicht nur die künftigen Kräfte als Möglichkeiten vorhanden sind, sondern auch der Zweck, den es zu erfüllen bestimmt ist. Dies ist der Inhalt der Lehre Swedenborgs von einer vis formatrix bei allen erschaffenen Wesen.

Und endlich gibt uns die Lehre von den Entsprechungen die Möglichkeit, einen Einblick in die jenseitige Welt zu erhalten, von der unsere eigene nur ein Spiegelbild ist.

Diese Bande der Kontinuität und Analogie, die Hohes und Niederes, Großes und Kleines, Irdisches und Himmlisches zusammenhalten, sind für Swedenborg das Wesentliche seiner Philosophie. Schon in den Principia (S. 19) hatte er den großen Naturmechanismus mit einem Spinngewebe verglichen und die Philosophie mit der Spinne, die von ihrem Platz in der Mitte aus jede kleinste Bewegung spüren kann, wie weit außen am Gewebe sie auch sein mag. Der große Naturmechanismus hatte in seiner Phantasie schon der Idee von dem großen Organismus Platz machen müssen, aber die Aufgabe der Philosophie war und blieb für ihn, die unmerklich dünnen Fäden aufzudecken, die das große Gewebe der Schöpfung bilden.

Die Idee, die bei Swedenborg dieses kosmische Netzwerk beherrscht, ist, wie ich schon oben hervorgehoben habe, von emana-

tistischer Art. Eine durchgeführte Emanationslehre hat Swedenborg natürlich ebensowenig wie seine Vorgänger unter den Kirchenvätern und Renaissanceplatonikern verkündet. Er betont unter anderem ausdrücklich, daß die Schöpfung ein freier Akt Gottes sei. Um zu veranschaulichen, daß Gott selbst hierdurch nichts von seiner Kraft verloren habe, und daß diese nicht substantiell mit den erschaffenen Dingen vereint sei, bedient er sich wie Plotin immer des Gleichnisses von der Sonne, die durch die Atmosphären in das Weltall hinausstrahlt, ohne hierdurch von ihrem eigenen Lichte etwas einzubüßen und ohne eine Wesensvereinigung mit den beleuchteten Dingen einzugehen. Dieser Vergleich zwischen der Gottheit und der Sonne, ursprünglich nur als Gleichnis gedacht, als Mittel, einen Verlauf zu veranschaulichen, von dem Swedenborg keine klare Vorstellung hatte, und der seiner Ansicht nach über der Sphäre des menschlichen Verstandes lag, entwickelt sich, wie oft bei Mystikern, allmählich zu einem vollständig dogmatischen Satze. In Übereinstimmung mit seiner kosmologischen Auffassung in den Principia verkündet Swedenborg, daß unser Weltall von Gott aus der natürlichen Sonne geschaffen sei. Aber die Dinge, die auf diese Weise entstehen, sind an sich tot, sie sind Gefäße, geschaffen, um die Liebe und Weisheit aufzunehmen, die mit dem Licht der geistigen Sonne einströmt.

In dieser deutlich ausgesprochenen Form begegnet uns der Gedanke erst in Swedenborgs theologischen Schriften. Er kam während seiner naturwissenschaftlichen Periode nie dazu, die „doctrina influxuum", die er in dem Vorwort zum Regnum animale versprach, zu bringen. Aber in unentwickelter Form findet sie sich schon überall in seinen Arbeiten aus dieser Zeit. Sie liegt hinter seiner Lehre von den Entsprechungen, hinter seiner Erklärung der absteigenden Stufenreihe von Höherem zu Niederem, vom Vollkommeneren zum Unvollkommenen in unserem Weltall, sie liegt hinter seiner Erklärung des Bösen. Aber vor allem hat sie schon jetzt eine wichtige Rolle in seiner psychologischen Entwicklung gespielt.

Eine konsequente Anwendung dieser Theorie von der Lebens- und Weisheitssonne würde natürlich zur Folge gehabt haben,

daß Swedenborg dem Menschen die Fähigkeit abgestritten hätte, aus eigener Kraft zu handeln oder Erkenntnis zu erlangen. Unsere Gedanken und Handlungen gehören uns ebensowenig, wie die Sonnenstrahlen den Gegenständen gehören, die sie mit ihrem Licht durchscheinen. Es ist klar, daß Swedenborg noch nicht wagt, diese Schlüsse zu ziehen. Einerseits bemerkt er, wo er den Vergleich mit der Sonne zieht, daß Gott sicherlich durch seinen Geist mit Adam vor dem Sündenfall eine Wesensvereinigung eingegangen sei (Oec. II, 258). Andererseits zwingt ihn seine empiristische Auffassung von dem Ursprung der Erkenntnis und sein Festhalten an der Freiheit des Willens, einen Ausgleich zu suchen. Er erreicht dieses, indem er über unser gewöhnliches Seelenleben ein Medium für das göttliche Licht setzt, die anima, die ohne eigenes Dazutun von Gott erleuchtet und von seinem Willen geleitet wird. Unsere ganze bewußte Tätigkeit muß also darauf gerichtet sein, die anima instand zu setzen, auch die niederen Regionen unserer Seele von ihrem göttlichen Licht durchstrahlen zu lassen. Dieses geschieht natürlich dadurch, daß wir uns von all den anderen Einflüssen der Welt und ihren Verlockungen abschließen, die das Einströmen des Lichtes von der anima verhindern. Es wird also eine rein negative Aufgabe, die konsequent aufgefaßt auf nichts Geringeres hinausläuft, als auf die Abtötung unserer eigenen Persönlichkeit unseres „äußeren Menschen", um mit Swedenborg zu sprechen, ein Rückgang auf das Stadium des Kindes, ehe noch der Weg der Sinne geöffnet ist. In diesem Zustande wird der Mensch nur ein Gefäß für das göttliche Licht.

In diesem Streben nach Preisgabe der Persönlichkeit, das in Swedenborgs Schriften aus diesen Jahren immer klarer zum Ausdruck kommt (vgl. oben S. 95), offenbart sich am deutlichsten sein mystischer Charakter. Gerade daraus folgt, daß er Luthers Auffassung vom Glauben und von der Erlösung nicht gutheißen kann. Für Swedenborg besteht wie für die meisten Mystiker die Erlösung eben darin, nach einer langwierigen asketischen Selbsterziehung zuletzt die Freiheit zu verlieren. Wir sollen uns unserer Freiheit bedienen, um uns unfrei zu machen, um uns in

ein Werkzeug des göttlichen Handelns zu verwandeln. Wir werden sehen, daß dieser Gedankengang das Grundthema seiner Grübeleien während der religiösen Krise bildet, von denen uns das Traumtagebuch Kenntnis gibt.

Ehe ich zu dieser Periode übergehe, wo Swedenborg seine ersten ausgeprägten Visionen hat und den Grund zu seiner Geisterlehre legt, will ich die Aufmerksamkeit auf einige Stellen in seinen früheren Arbeiten lenken, wo er sich mit Spekulationen über das Leben nach dem Tode beschäftigt, und mystische Seelenzustände beschreibt.

Schon in meinem Bericht über seine philosophische Anschauung habe ich Stellen in seinen Schriften aus jener Zeit erwähnt, über die Natur und Offenbarungsart der Geister und über die Einteilung des Himmels in verschiedene Gemeinschaften, wo sich keine Seele in genau demselben Seligkeitszustand befindet wie die andere. Eine ausführlichere Betrachtung über diese und ähnliche Dinge finden wir in einem Kapitel des Werkes De anima, das das Schicksal der Seelen nach dem Tode des Körpers behandelt.

Wir bemerken, daß Swedenborg hier noch nicht größere Kenntnis über das Leben im Jenseits zu haben glaubt als andere. Er bezieht sich ständig auf die Bibel, auf die Vermutungen der Kirchenväter, auf die heidnischen Weisen, auf die Ahnungen der heidnischen Weisen Pythagoras, Sokrates und Plato über ein künftiges Leben und auf die Analogien, die wir aus den irdischen Verhältnissen ableiten können. Er bezeichnet diese Spekulationen selbst ausdrücklich als wunderliche Einfälle, Vermutungen, über die er in einem jenseitigen Leben vielleicht lächeln würde. Aber für uns haben sie natürlich einen großen Wert, da sie uns zeigen, wie er sich das Leben im Jenseits vorstellte, ehe seine visionäre Periode begann. Im allgemeinen stimmen sie mit den gewöhnlichen christlichen Vorstellungen überein. Wir merken jedoch schon jetzt einige Eigenarten, die seine spätere Eschatologie im voraus verkünden.

Wir erinnern uns, daß nach Swedenborgs Auffassung nur die anima den Körper überlebt. Die niederen Seelenstufen besitzen keine Unsterblichkeit. Sein Beweis für die Unsterblichkeit

der anima ist in der Hauptsache der gleiche, wie wir ihn aus de Infinito kennen. Einer höheren Form als andere natürliche Dinge angehörend, kann die anima von ihnen nicht aufgelöst werden. Nach dem Tode des Körpers lebt sie eine Zeitlang ein recht dunkles Leben ohne irgendwelche Intelligenz, denn sie kann den Körper nicht verlassen, ehe dieser aufgelöst ist und sie sich aus seinen Geweben hat freimachen können. Dieses ist ein Überbleibsel aus Swedenborgs früheren Betrachtungen über dieses Thema und dadurch interessant, daß es zeigt, wie gebunden Swedenborg andauernd an seine Vorstellungen über die Materialität der Seele ist. Als Beweis wird angeführt, daß Seeleute oft mehrere Tage, nachdem sie scheinbar ertrunken sind, wieder zum Leben erwachen usw. Während dieser Zeit führt die anima dasselbe Leben wie im Embryo; erst wenn sie vom Körper befreit ist, führt sie ein völlig individuelles Leben (Regn. An. VII, S. 234—236). Wie in seinen vorhergehenden Arbeiten beschäftigt sich Swedenborg auch hier mit der Frage, wie die zerstreuten Teile der Seelensubstanz nach dem Tode wieder vereinigt werden können. Er glaubt, daß dieses durch innere Sympathie, die sie vereine, geschehen könne, und führt als Beweis hierfür Analogien aus dem Naturreiche an. Es ist bekannt, daß Büsche, Kräuter, Blumen, die man pulverisiert, wieder neu entstehen können, wenn man sie in Wasser legt. Wenn die verschiedenen Teile dieser niederen Dinge einander wiederfinden, wieviel mehr müssen da die Substanzen der Seele wieder vereint werden können. Wie wir sehen, führt Swedenborg völlig dieselben Beispiele an, die sein Vater anwandte, um die Auferstehung zu beweisen (vgl. oben S. 4). Er weist auch darauf hin, daß Verstorbene nach dem Begräbnis den Angehörigen als Gespenst erscheinen können, was unmöglich wäre, wenn die Lebensgeister nicht gegenseitig vereinigt seien und einander wiederfinden könnten. Ein anderer Beweis, daß die eine Seelensubstanz wieder Verbindung mit der anderen anknüpft, ist die Liebe der Eltern für ihre Kinder, die darauf beruht, daß der Vater fühlt, wie das Kind aus seiner eigenen Seele geschaffen ist, und sich deshalb sehnt, wieder mit ihr vereinigt zu werden (Regn. An. VII, S. 237).

Man könnte da ja befürchten, daß eine Seele mit einer anderen zusammenschmelzen würde. Swedenborg meint jedoch, Gottes Vorsehung habe es so eingerichtet, daß keine Seele der anderen völlig gleich sei (Regn. An. VII, S. 238). Sie unterscheiden sich durch verschiedene Weisheitszustände. Sie werden während des körperlichen Lebens in der einen oder anderen Richtung ausgebildet und können nach dem Tode des Körpers in ihrem Zustande nicht verändert werden (Regn. An. VIII, 241—242)[1]. Auf die Frage, welche Form die Seele als Engel im Himmel annehmen soll, antwortet Swedenborg, er glaube kaum, daß sie körperliche Form erlangen werde; denn die Seelen bedürften ja im Himmel keiner Hände und Füße, keines Magens, keiner Eingeweide, keiner Sinnesorgane. Darum sei es wahrscheinlich, daß wir im Himmel himmlische Gestalt annehmen werden anstatt der körperlichen Form, die unvollständig ist (a. a. O., S. 238). Swedenborg meint, daß die Seelen ohne Hilfe der äußeren Sinne durch eine ständige Intuition von allem Gegenwärtigen und Vergangenen im Himmel und auf Erden unterrichtet werden. Sie können sich gegenseitig durch Engelsprache verständigen, die mit einer einzigen Idee all das ausdrücken kann, wozu wir Tausende von Worten und materiellen Ideen benötigen (a. a. O., S. 247)[2]. An anderer Stelle wirft Swedenborg den Gedanken auf, daß gute wie böse Ehen nach dem Tode fortdauern, erstere als himmlische Belohnung, letztere als Höllenstrafe. Hier kündigt sich schon seine Lehre von der geistigen Ehe an. So leben die Seelen im Himmel ein Leben in Liebe zu dem, der das Leben selbst ist, ein Leben, gegen das unser Erdenleben nur ein Schatten, ein Traum ist (a. a. O., S. 247). Swedenborgs Vorstellungen

[1]) Der Gedankengang scheint in offensichtlichem Widerspruch mit Swedenborgs Erklärung in der Oeconomia zu stehen, daß die anima nicht degenerieren kann. Vgl. oben S. 91. Er erklärt jedoch (Regn. An. VII, S. 241), daß dieses der Intelligenz der anima gelte, die sich immer gleichbleibe von Kindheit an bis zum Alter, und die bei allen gleich sei. Ihre Weisheit, d. h. die Art ihrer Liebe, verändere sich dagegen während ihres ganzen Lebens.

[2]) Plotin nimmt an (Enn. IV, 3, 18), daß sich die Seelen in der intelligiblen Welt nicht durch Worte, sondern durch Intuition verständigen.

von der Hölle scheinen mir in der Hauptsache noch mit den orthodoxen übereinzustimmen. Gleichfalls seine Schilderung von dem jüngsten Gericht (Regn. An. VII, S. 248—249). Wie wir sehen, hat Swedenborg noch nicht die konkreten Vorstellungen von den Körpern der Engel und den Funktionen derselben, die er sich später aneignen wird; erst allmählich während seiner theosophischen Periode erhalten die Einwohner der geistigen Welt körperliche Realität.

Indessen schließt dieser Standpunkt nicht aus, daß Swedenborg schon jetzt bereit ist, zuzugeben, daß sich uns die Seelen der Toten in sichtbarer Form offenbaren können. Er hebt hervor, daß die vom Körper befreite Seele jede beliebige Form annehmen könne, „so daß es ihr, wenn sie sich vom Himmel zur Erde niedersenkte, vorübergehend möglich wäre, eine menschliche Form anzunehmen". Denn die ganze Natur ist erschaffen, um dem geistigen Leben zum Werkzeug zu dienen. Wie auf Erden der Körper das ausführt, was die Seele befiehlt, und wie oft die Gedanken der Mutter in Form von Geburtsmalen während der Schwangerschaft auf das Kind übertragen werden, muß man in gleicher Weise annehmen, daß die Seele im Himmel nur durch einen Willensakt, wenn sie es will, jede beliebige menschliche oder tierische Form annehmen kann. Denn die Seele hat im Himmel völlige Willensfreiheit und ist darin nicht so begrenzt wie hier auf Erden (a. a. O., S. 239—240). All diese Determinationen der Seele nach dem Erdenleben müssen jedoch auf ihrem aktiven, geistigen Prinzip beruhen und also nur notwendigen Zwecken dienen. Es ist undenkbar, daß sie dazu aus Neugierde oder Verlangen nach Abwechslung getrieben wird, denn diese Empfindungen gehören der mens oder dem animus an (a. a. O., S. 240).

Swedenborg scheint also jetzt schon vollständig davon überzeugt zu sein, daß sich die Seelen der Verstorbenen den Hinterbliebenen in verschiedenen Formen offenbaren und sie beeinflussen können. Doch deutet nichts in seiner Abhandlung darauf hin, daß er selbst glaubt, derartige Offenbarungen gehabt zu haben. Aber man merkt deutlich, wie er selber dazu neigt, und kann klar

voraussehen, daß er, wenn ihm derartige Offenbarungen erscheinen, keinen Augenblick an ihrer Realität zweifeln wird.

Zu demselben Ergebnis gelangt man beim Durchlesen der Abhandlung über die „Krankheiten der Fibern", die im Schlusse des dritten Teils der Oeconomia Regni animalis steht. Swedenborg beschreibt hier verschiedene Seelenkrankheiten und „übernatürliche" Seelenzustände. Zum Verständnis seiner Terminologie im Traumtagebuch und Diarium spirituale ist sie sicher von großer Bedeutung, und es ist eigenartig, daß keiner der Psychiater, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, die Art der angeblichen Geisteskrankheit Swedenborgs zu ermitteln, näher seine eigenen Theorien über die verschiedenen Geisteskrankheiten und ihre Symptome erforscht hat. Für meinen Zweck ist es nur von Wert, zu untersuchen, wie Swedenborg in dieser Zeit rein mystische Seelenzustände auffaßt und erklärt.

Wir sehen, daß er sie in der Hauptsache als Krankheiten betrachtet, die zum großen Teil durch physischen Schwächezustand hervorgerufen sind. Er stellt sie durchweg mit seinem psychologischen System in Verbindung. Er erklärt gewöhnlich, daß sie durch eine Spaltung des äußeren und inneren Menschen entstanden sind. Bei Somnambulismus (noctambulatio) ist es also der äußere Mensch, der mechanisch umherwandert, während der innere in Halbschlaf versenkt ist (Oec. III, 531). Bei der Ekstase findet das Gegenteil statt. Die Seele trennt sich vom Körper, während dieser noch lebt, „und man glaubt, daß die Seele (anima) unterdessen den Körper verlassen hat, oder, falls sie dageblieben ist, die Verbindung zwischen Körper und Seele unterbrochen ist. Einige pflegen vor dem Todeskampfe in Ekstase zu fallen und ihre Seele wird gleichsam aus der Welt erhoben, kehrt aber in ihre Wohnung oder in ihr Gefängnis zurück . . . In nördlichen Gegenden scheinen sich einige in magischer Kunst Erfahrene freiwillig in Ekstase versetzen zu können, werden ihrer äußeren Sinne und aller Bewegung beraubt und sind in der Zeit nur für die Wirkungen der anima empfänglich, so daß sie nach dem Erwachen Diebstähle entdecken und die Geheimnisse erzählen können, die man von ihnen zu wissen begehrt hat" (Oec. III,

537). Am Schlusse desselben Kapitels wiederholt Swedenborg, es widerspreche nicht der Vernunft, zu glauben, daß einige durch natürliche Mittel in Ekstase geraten könnten, darin habe der Glaube an die Magie seinen Ursprung. Von äußeren Symptomen wird die Atemhemmung angeführt.

Wir sehen also, daß Swedenborg die Ekstase als einen Zustand auffaßt, in dem der Körper und die niederen Seelenfähigkeiten in Erstarrung liegen und die anima hierdurch in den Genuß eines übernatürlichen Lichtes gelangt. Auf ganz dieselbe Art sucht er später seine eigenen Ekstasen zu erklären, und es kann wohl keinen Zweifel leiden, daß seine früheren „deliquia" durch die Atemhemmung und die darauffolgende innere Erleuchtung von ihm in gleicher Weise gedeutet werden. Es gibt jedoch in diesem Kapitel keine Andeutung darüber, daß er selber derartige Ekstasen erfahren habe.

Dagegen kann man meiner Ansicht nach ein derartiges Bekenntnis aus seiner Schilderung der Halluzinationen herauslesen. Ich halte es nämlich für selbstverständlich, daß er unter Imaginatio fanatica Halluzinationen versteht, Erscheinungen, denen er ein Kapitel widmet. Er bezeichnet sie als ein inneres Gesicht, bei dem das äußere Gesicht des Auges ganz außer Tätigkeit gesetzt oder verschleiert ist. Er teilt sie ein in hemeralopia und nyktalopia, je nachdem, ob sie am Tage oder in der Nacht auftreten (Oec. III, 523)[1]). Unter den Ursachen, welche diese imaginatio fanatica hervorrufen, führt Swedenborg neben einer Reihe Krankheiten und Exzesse auch angestrengte Vernunftarbeit an. Und er nennt besonders den Fall, wo sich die Ideen verwirren und die Vernunft aus einer gewissen Lichtsphäre herab in die Schattensphäre geworfen wird. Dies kommt besonders bei denen vor, welche den Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes zu betrachten (contemplari) verlangen, „wobei sich

[1]) „At vero datur imaginatio fanatica seu visus internus interdiu fere absque usu visus externi seu oculi nisi admodum obtuso." Ich habe mich an den hervorragendsten Kenner der physiologischen Schriften Swedenborgs, Prof. M. Ramström, gewandt, der auch der Ansicht ist, daß Swedenborg hiermit Halluzinationen meine.

natürlich der intellektuelle Glaube (fides intellectualis) den größten Teil aneignen möchte" (Oec. III, 526).

Es ist kaum möglich, daß Swedenborg mit dieser ausführlichen Erklärung einen anderen im Sinne gehabt hat als sich selber. Die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem leiblichen Tode wollte er ja durch seine Forschung beantworten. Es war das Endproblem, für das sein Regnum Animale die Lösung geben sollte. Vielleicht will er mit dem oben Angeführten sagen, dieses Problem sei so hoch, daß man sich leicht überanstrenge und sich Truggesichten aussetze, wenn man aus eigener Kraft der Vernunft es zu lösen versuche (vgl. seine Auffassung von der „fides intellectualis" oben S. 104).

Es scheint also aus diesen Schilderungen hervorzugehen, daß sich Swedenborg schon zu jener Zeit in halluzinatorischem Zustande befunden habe. Aber es ist zweifelhaft, wie er sie auffassen soll, als göttliche Fingerzeige, Offenbarungen neuer Wahrheiten oder vielleicht nur als Irrlichter, Geisteskrankheiten, die dem Forscher zur Strafe gesandt sind, weil er hinter einen Vorhang einzudringen versuchte, den die Vorsehung verschlossen halten wollte.

Liest man die Betrachtungen des Regnum animale, die kurz vor der uns aus dem Traumtagebuch bekannten Krise verfaßt sind, so erhält man denselben Eindruck. Die frohe Zuversicht aus den ersten Teilen der Oeconomia, daß seine Untersuchung über das Wesen der Seele göttliche Bestätigung erhalten habe und deshalb wahr sein müsse, ist verschwunden. Im Prolog (Nr. 19) spricht er seine Mißbilligung darüber aus, daß er sich in der Oeconomia vom Wissensdrang (ardor sciendi) habe verleiten lassen, allzu eilig zur Beschreibung der Seele überzugehen, nachdem er nur das Blut und dessen Organe erforscht hatte. Jetzt beabsichtigt er, erst nachdem er die Anatomie des ganzen Körpers erforscht und danach mit Hilfe seiner neuen Theorien von den Graden, Formen und Entsprechungen das Gehirn, das Muskel- und Nervensystem untersucht hat, sich allmählich der immateriellen Seele zu nähern, und ihren Zusammenhang mit dem Körper und ihren Zustand nach dem Tode des Körpers zu beschreiben. All dieses nur, wenn Gott seinen Beistand verleiht.

Tatsächlich betont er in diesem Werke viel stärker als je zuvor die Notwendigkeit, den analytischen Weg zu beschreiten. Es ist der einzige Weg, den wir irdische Menschen wandern können. Mit Hilfe der mens die richtigen Prinzipien zu finden, und von ihnen aus Schlüsse zu ziehen, ist höheren Wesen, Geistern, Engeln und dem Allwissenden selber vorbehalten (R. A. I, S. 10). Swedenborg hält sich für den ersten, der ernstlich den analytischen Weg eingeschlagen hat, um das Wesen der Seele zu erklären. Aber selbst wenn man durch eine derartige Analyse zu den Prinzipien der Dinge gelangt, und darauf die Deduktion beginnen kann, sind doch die Wahrheiten, die man auf diese Weise erreicht, immer mit Unwissenheit und Schatten vermischt und sind nur Scheinbilder der Wahrheit (Veritatum simulachra). Denn solange die mens mit dem Körper vereint ist, kann sie sich nie von den trügerischen Sinnen befreien (R. A. I, S. 13).

Er klagt darüber, daß wir so eitel seien zu glauben, wir befänden uns nicht im Äußersten, sondern im Innersten, nicht auf Erden, sondern hoch oben, nicht im Dunkel oder Zweifel, sondern im hellsten Licht und im Himmel (R. A. I, S. 10). Im Epilog zum zweiten Teil des Regnum animale, den er mitten in seiner visionären Periode schrieb (Tafel II, S. 1092), scheint er es noch deutlicher auszusprechen, daß die Lichtwahrnehmungen, von denen er sich bis jetzt in seiner Forschung hatte leiten lassen, auch falsche Irrlichter sein könnten. Er sagt hier nämlich (R. A. II, S. 401), daß die körperlichen Ideen von gewissen kraftlosen und phosphorähnlichen Feuern (fatui quidam ignes et quasi phosphori) begleitet werden, die sich fälschlich für das Licht des Lebens selber ausgeben. Es sind die Feuer des animus oder der mens.

In den Grundzügen behält Swedenborg zwar das psychologische System bei, das wir aus der Oeconomia kennen, aber die Intuition, die er dort im Anschluß an Locke angenommen hat, ist für ihn jetzt immer mehr zu einer Form von höherem Gefühl geworden, nicht nur zu einer Form höherer Vernunft. Sie ist kurz gesagt völlig zu der mystischen Ekstase, der Vereinigung mit dem Göttlichen, geworden, die nur durch Glauben erlangt wird auf dem Wege der sich Gott hingebenden Kontem-

plation. Wo Swedenborg im Prolog zum Regnum animale die höchste Form der menschlichen Erkenntnis schildern will, heißt es: „Vor allem muß die mens rein sein und allumfassende Zwecke, das Glück des gesamten Menschengeschlechts und die Ehre Gottes im Sinne haben. Dann ergießt sich die Wahrheit vom Himmel aus in die Vernunft, denn dem Himmel entströmt sie wie ihrer Quelle. Nach den Aussagen der Philosophen pflegte Plato oft zu sagen, daß seine Seele in Kontemplation das höchste Gute mit unglaublicher Wollust zu genießen vermöchte. Das Gefühl, ein Teil der höheren Welt zu sein und die Unsterblichkeit des Lebens im klarsten Licht erlangt zu haben, ließ ihn vor Staunen erstarren. Schließlich sei sein von dieser Kontemplation ermüdeter Intellekt in Phantasien verfallen und als ihn jenes Licht verlassen habe, sei er traurig geworden. Bei erneutem Verlassen des Körpers und Rückkehr zur Kontemplation habe er jedoch wieder gefühlt, wie seine Seele von Licht überfloß und wie dieses in den Körper einströmte. Und an einer anderen Stelle sagt Plato: Die Seele steigt empor wie losgelöst vom Körper und wird erleuchtet. Wenn sie wieder herabsteigt, wird sie verdunkelt, aber dann steigt sie wieder gereinigt empor." Und Swedenborg fügt selber hinzu: „Verum hoc ignotis forsitan ut fabula narratur" (R. A. I, S. 12).

Das hier angeführte Platozitat stammt aus der Theologie des Aristoteles, und ist tatsächlich nur eine Wiederholung der berühmten Schilderung Plotins von dem Aufsteigen des Ichs zum Idealreiche in den Enneaden[1]). Daß Swedenborg hier die höchste Erkenntnisform völlig mit der mystischen Ekstase in ihrer klassischen Formulierung identifiziert, zeigt deutlicher als alles andere, welche innere Entwicklung seine Gedankenwelt während der wenigen Jahre, die uns von den ersten Teilen der Oeconomia trennen, durchgemacht hat.

Es könnte so scheinen, als sei es unnötig und geradezu schädlich, auf dem Wege der Analyse die höchsten Wahrheiten erlangen

[1]) De secr. part. L. I. Kap. 4. Vgl. Dieterici s Auflage. Die sogen. Theologie des Aristoteles S. 8 und Anm. S. 182.

zu wollen, wenn sie der Vernunft unzugänglich sind und nur durch die ekstatische Kontemplation durch den Glauben erreicht werden können. Swedenborg ist auch völlig gefaßt auf diesen Einwand und versucht ihm in den Schlußworten des Prologes entgegenzutreten. Er gibt zu, daß derjenige, der einfach durch den Glauben ohne Mitwirkung des Intellekts diese hohen Wahrheiten versteht, der glücklichste der Sterblichen ist, dem Himmel am nächsten, in beiden Welten zu Hause. Er braucht dieses Buch nicht zu lesen, und nicht zu versuchen, diese Sachen mit seinem Intellekt zu verstehen. Man braucht nicht vom Licht zu reden, wo man sehen kann (R. A. I, S. 21—22). Swedenborg hat sein Buch für diejenigen geschrieben, die nie etwas anderes geglaubt haben, als was sie mit ihrem Intellekt begreifen können, und die darum alles verneinen, was ihre Vernunft überschreitet. Ihnen widmet er sein Buch und hofft, daß es ihnen den Weg zum Glauben öffnen wird.

Man kann leicht zwischen den Zeilen lesen, daß sich Swedenborg noch nicht zu den glücklichen Sterblichen zu rechnen wagt, die durch den Glauben, ohne Mitwirkung des Intellekts die höchsten Wahrheiten verstehen. Um seine eigenen Zweifel endgültig zu lösen, macht er sich an das riesenhafte Werk, auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Analyse zum Innersten der Seele vorzudringen. Erst in der Zeit seiner Krise, die wir aus dem Traumtagebuch kennen, erlangt er „durch die Gnade des Geistes den Glauben ohne Beweisführung" (Dr., S. 32). Er erinnert sich da auch an seine Worte im Regnum animale, die er seiner Meinung nach auf Gottes Einfluß hin niedergeschrieben hatte, ohne sie jedoch damals völlig zu verstehen: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben, dieses habe ich im Prolog Nr. 21, 22 deutlich geschrieben. — Aber von selbst konnte ich nicht dazu kommen oder mich dessen erinnern, sondern Gottes Gnade bewirkte es mir unbewußt, wie ich es später aus der Wirkung und Bewegung in meinem Innersten erfuhr, denn es ist Gnade und Wirkung Gottes, dem ewig Ehre sei. Denn ich sehe hieraus, wie schwer es die Gelehrten vor den Ungelehrten haben, zu diesem Glauben zu kommen und so über sich selbst hinaus zu gelangen, daß sie

über sich selber lächeln. Denn zu allererst muß die Anbetung des eigenen Verstandes aufhören und ausgetilgt werden, was ein Werk Gottes und nicht der Menschen ist" (Dr., S. 33).

Sobald er aber diesen Standpunkt erreicht hat, erscheint ihm offenbar seine eigene Forschertätigkeit nicht nur unnötig, sondern hinderlich, um den rechten Glauben zu erlangen. Nicht mehr Naturwissenschaftler wird er sein, sondern religiöser Künder. Diese Entwicklung werden wir im Traumtagebuch verfolgen.

VI.

Die religiöse Krise.

In der Lebensbeschreibung vieler großer Mystiker findet man eine eigenartige Depressionszeit, die auf die erste ekstatische Periode folgt und eine Vorbereitung auf die letzte „apostolische Periode" ist, in der sich das Individuum nur noch als Werkzeug für Gottes Tun fühlt[1]). Die Mystiker, welche die verschiedenen Stadien auf dem Wege zur Vereinigung mit dem Göttlichen theoretisch beschrieben haben, wie z. B. die Guyon in ihrem psychologisch außerordentlich feinen Buche „Les Torrents", fassen diese Periode als eine Zeit der Reinigung auf. Die Ekstase der ersten Periode ist nicht rein genug, das Subjekt genießt und ist stolz über die erhaltene Gnade, vergißt seine Schwachheit und lebt in einer „gourmandise spirituelle". Das zweite Stadium wird darum eine Zeit der Prüfung. Hier läßt Gott die Seele fühlen, wie gering sie ist, läßt sie mit Versuchungen kämpfen, sich nach der göttlichen Gnade sehnen, die sie verloren zu haben glaubt. Dieser Zustand, der auch durch physisches Leiden gekennzeichnet wird, ist eine anhaltende „désappropriation". Das eigene Ich wird getötet, alle Züge der Persönlichkeit ausgelöst. Das nennt die Guyon „la mort mystique". Die Seele lebt jetzt nicht mehr ihr eigenes Leben: Gott selbst ist es, der in ihr lebt und wirkt.

Im allgemeinen ist gerade diese zweite Periode in der Entwicklung der Mystiker mit pathologischen Erscheinungen verbunden. Von Askese und Selbstquälerei ermattet, von der fürchterlichsten Depression zu einem ekstatischen Glücksgefühl geschleudert, das an Größenwahn grenzt, zeigt der Mensch Sym-

[1]) Hierfür und für das folgende siehe H. Delacroix, Etudes d'historie et de psychologie du mysticisme, Paris 1908, besonders das Kapitel „Les peines mystiques".

ptome, welche die Psychiater allzu wohl kennen, um nicht versucht zu werden, sie mit ihren klinischen Fällen zu identifizieren. Leider begnügen sie sich nicht damit, das Vorhandensein dieser pathologischen Anzeichen festzustellen: sie glauben damit nicht nur die mystischen Seelenzustände, sondern die ganze weitere Entwicklung des Individuums hinreichend erklärt zu haben. Delacroix scheint mir auf eine vortreffliche Art gegen diese Erklärungsweise Stellung genommen zu haben. Er findet sie oft anwendbar, wenn es sich um Mystiker niedrigen Grades handelt, deren Berühmtheit ausschließlich darauf beruht, daß sie ihre Zeichen um eine religiöse Idee gruppieren. Wenn es sich aber um die Großen der Mystik handelt, reicht diese Erklärung nicht aus. Es ist wahr, daß die großen Mystiker fast immer ausgeprägt nervöse Züge aufweisen und daß gewisse Seiten ihrer Mystik auch mit der Neurose verwandt sind, an der sie leiden. Aber hinter diesen krankhaften Zügen gewahrt man großartige Intuitionen, eine große einheitliche treibende Kraft, die ihr Leben leitet. „Wenn es nicht in der Neurose einen davon getrennten mentalen Zustand gegeben hätte, würde es kein künstlerisches Genie geben, ebensowenig wie ein religiöses" (Delacroix, a. a. O., S. 342).

Offenbar erinnert diejenige Periode in Swedenborgs Leben, die wir durch das eigenartige Tagebuch kennen, das Klemming unter dem Titel „Swedenborgs Drömmár" herausgegeben hat, in allen ihren Zügen an das Entwicklungs-Stadium der Mystiker, das ich oben geschildert habe. Bis dahin waren ihm die mystischen Offenbarungen, die er empfangen hatte, nur eine Quelle der Freude gewesen. Jetzt fühlt er bis in die Ekstase hinein einen Schmerz, der, wie er glaubt, auf seiner Unwürdigkeit beruht, und er findet zum ersten Male, „daß man geistige Qual haben kann, obwohl man durch den Geist vergewissert ist, die Vergebung der Sünden erlangt zu haben" (Dr., S. 22—23). Er fühlt, wie tief Eigenliebe in seinem Inneren verwurzelt ist und verzweifelt zuweilen ganz an Gottes Gnade (Dr., S. 60). Er kämpft, um sich von den irdischen Wünschen zu befreien, und wenn die Versuchungen drohen, ihm zu übermächtig zu werden, geißelt

er sich selbst. Er bittet Gott um die „Gnade, ihm angehören zu dürfen, um sich nicht selbst überlassen zu sein". Und allmählich scheint es ihm auch zu gelingen, sich von seinem eigenen Ich zu befreien und ein „Werkzeug zu werden, mit dem Gott nach seinem Wohlgefallen verfährt" (Dr., S. 54).

Es geht auch deutlich aus dem Tagebuch hervor, daß er nicht ganz frei von neuropathischen Symptomen ist, die bei den meisten Mystikern zu den Begleiterscheinungen dieser Periode gehören. Nach den freilich recht widersprechenden Zeugnissen seiner Zeitgenossen sollen sie sogar solchen Ausdruck genommen haben, daß ihn seine Umgebung für ausgeprägt geisteskrank hielt. Die im 18. Jahrhundert und auch später viel verbreitete Ansicht, daß Swedenborg verrückt gewesen sei, kann in den meisten Fällen auf Gerüchte aus dieser Zeit zurückgeführt werden, wenn sie nicht auf der rationalistischen Auffassung beruhen, daß jeder Mensch, der mit einer übersinnlichen Geisterwelt in Verbindung zu stehen glaubt, notgedrungen geistesgestört sein muß. Ich kann mir kein Urteil über die Art der geistigen Überreizung erlauben, in der sich Swedenborg zu dieser Zeit offenbar befand, und werde sie im folgenden nur so weit berühren, wie es für die Darstellung seines mystischen Zustandes unumgänglich ist.

Die ersten Seiten des Tagebuches werden von ganz alltäglichen Reiseaufzeichnungen ausgefüllt. Swedenborg, der im Frühling 1743 zwei Jahre von seiner Assessortätigkeit beurlaubt war, um im Auslande sein Regnum Animale herausgeben und drucken zu lassen, beschreibt hier in eiligen Zügen seine Reise über Stralsund, Hamburg und Bremen nach Holland, wo er die letzten Monate des Jahres zugebracht zu haben scheint. Hier befindet sich eine Lücke im Tagebuch, da nach der letzten Tagebuchaufzeichnung vom 20. August 1743 einige Blätter herausgerissen sind. Als er seine Aufzeichnungen — wie es scheint im Dezember desselben Jahres — wieder beginnt, haben sie einen ganz veränderten Inhalt. Jetzt zeichnet er seine Träume auf. Zweifellos haben diese einige Monate früher begonnen. Tafel hat (a. a. O., II, S. 1125) hervorgehoben, daß Swedenborg in einer Tagebuchaufzeichnung vom 17.—18. April davon spricht, jetzt ein halbes

Jahr durch Gottes Gnade „übernatürlichen Schlaf zu haben". Demnach hätte dieser schon im Monat Oktober begonnen. Es ist klar, daß dieser „übernatürliche" Schlaf mit Träumen verbunden war, die mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten zusammenhingen. Wir haben gesehen, daß er schon im Jahre 1736, als er eifrig an der Herausgabe der Oeconomia arbeitete, derartige Träume und ekstatische Lichtwahrnehmungen gehabt hatte, durch die, wie er glaubte, Gott ihm die wissenschaftlichen Theorien bestätigte, die er gerade erörterte. Auch jetzt hat ihn offenbar die anhaltende geistige Arbeit dazu empfänglich gemacht. Wenn er später im Tagebuche seine Träume ausführlich auslegt, sucht er sie oft gerade dem Kapitel des Regnum Animale anzupassen, das er zufällig in Arbeit hat. Und in seinem Diarium spirituale erzählt er auch (Nr. 2951, angeführt von Tafel II, 1072), er habe, ehe sich seine Vernunft so öffnete, daß er mit Geistern reden konnte, viele Jahre lang Träume gehabt, durch die er über die Sachen, die er gerade in Arbeit hatte, unterrichtet sei. Doch ist es klar, daß diese Träume nicht seine einzigen mystischen Erlebnisse in jener Zeit gewesen sind. Er fühlt, wie er eine durchgreifende persönliche Veränderung durchgemacht hat, ohne sich selbst über deren Ursache Rechenschaft geben zu können. In seiner Tagebuchaufzeichnung vom 8. Dezember (Dr., S. 3) schreibt er: „Wunderte mich, daß es mir keine Freude mehr machte, für eigene Ehre zu arbeiten. Daß ich kein Gefallen mehr am weiblichen Geschlecht fand, was ich mein Lebelang gehabt." Und drei Tage später faßt er die Veränderungen zusammen, die er durchgemacht hat:

„Wie ich beobachtete, daß seit meiner Ankunft im Haag der Trieb und die Eigenliebe für meine Arbeit vergangen war, worüber ich mich selber wunderte.

— Wie die Neigung zu Weibern, die meine Hauptleidenschaft gewesen war, so plötzlich aufhörte.

— Wie ich die ganze Zeit nachts den besten Schlaf hatte, der überaus wohltuend war.

— Meine Ekstasen vor und nach dem Schlafe.

— Meine klaren Gedanken in den Dingen."

Das ist alles, was wir von der Krise wissen, die diesen Aufzeichnungen voraufgegangen ist. In all seiner Mangelhaftigkeit reicht das Material doch vollkommen aus, uns eine allgemeine Übereinstimmung mit den Symptomen aufzuweisen, die gewöhnlich bei Beginn einer religiösen Krise vorzukommen pflegen. W. James, der sich auf ein sehr weit ausgedehntes psychologisches Material stützt, hat als bezeichnend für derartige Krisen hervorgehoben, daß sich das Individuum plötzlich, ohne eigene bewußte Anstrengung wie neugeboren fühlt, von allen Versuchungen befreit, die es vorher angefochten haben. „Solch schnelle Beseitigung alter Triebe und Neigungen erinnert so sehr an die Ergebnisse der hypnotischen Suggestion, daß man wohl auch hier unterbewußte Einflüsse als entscheidend voraussetzen muß[1])." Unter den Beispielen, durch die er diese Erscheinungen erklärt, finden wir besonders solche, wo sich Menschen mit stark ausgeprägt sexueller Anlage in einem Augenblick ganz von den Versuchungen des Geschlechtslebens geheilt fühlen.

Man kann sich nun fragen, welche psychologischen Gründe diese Sinnesänderung bei Swedenborg hervorgerufen haben. Ich glaube nicht, daß man fehl geht, wenn man sie in engen Zusammenhang mit seiner wissenschaftlichen Schriftstellerarbeit bringt. Die Aufmerksamkeit, die seine wissenschaftlichen Arbeiten im Auslande erregt hatten, erfüllen ihn sichtlich mit berechtigtem Selbstgefühl. Dies wurde gesteigert beim Gedanken an die große Arbeit, die er nun herausgeben sollte. In ihr wollte er das große, von der anatomischen Forschung der letzten Jahrzehnte angehäufte Material zusammenfassen, um mit dessen Hilfe eine sichere Erkenntnis vom Leben der Seele im Körper und von ihrem Zustande nach dem Tode zu erlangen. Eine wie große Bedeutung er dieser Arbeit zumaß, geht aus dem stolzen Urlaubsgesuch hervor, das er dem Bergkollegium einreicht, und aus seinen Worten in der Vorrede zum Regnum Animale, er sei selber der erste, der ernsthaft den Versuch wage, auf diesem Wege Erkenntnis der Seele zu erlangen.

---

[1]) James, a. a. O., S. 249.

Aber andererseits ist er sich völlig bewußt, daß er dies nicht aus eigenen Kräften erreicht. Bei jedem neuen Schritt, den er in seiner Forschung tut, bei jeder neuen Entdeckung, die er zu machen glaubt, hat er das Bedürfnis nach einem Zeichen der göttlichen Bestätigung. Diesen Lichtvisionen, die in Verbindung mit den Atemhemmungen und Schwindelanfällen auftreten, hat er seine sogenannten „klaren Gedanken in den Dingen" zu danken. Aber derartige Bekräftigungen kommen nicht, wenn er danach verlangt. Und er merkt sogar deutlich, daß Gott ihm seinen Beistand entzieht, je eifriger er darauf pocht. Das spricht er in seiner Aufzeichnung vom 10. Dezember aus:

„— Wie ich mich dem Geiste widersetzte.

— Und wie es mir damals gefiel. Später aber merkte ich, daß es Torheiten gewesen, ohne Sinn und Verstand.

— So werde ich früher in meinen Schriften viele Torheiten geschrieben haben in dem Grade, wie mir die Kraft des Geistes dabei fehlte, denn die Fehler stammen von mir, aber nicht die Wahrheiten.

Zuweilen verfiel ich in ungeduldige Gedanken. Wenn die Arbeit nicht so leicht ging, wie ich wollte, pochte ich darauf, daß ich sie nicht um meinetwillen täte. Sah aber meine Unwürdigkeit ein und dankte Gott für die Gnade.

Und am Tage darauf erzählt er, er habe, als er sich der Kraft des heiligen Geistes widersetzte, grausige Gespenster gesehen.

Es ist nicht schwer, den seelischen Konflikt zu erkennen, der hinter diesen verworren formulierten Zeilen verborgen liegt. Es ist derselbe, den wir bei fast allen christlichen Mystikern wiederfinden, der Streit zwischen dem impulsiven Verlangen nach eigener Tätigkeit und der Passivität, welche die notwendige Voraussetzung für das Empfangen der göttlichen Gnade ist. Da Swedenborgs Forschungen die Verherrlichung Gottes zum Ziel haben, scheint es ihm zuweilen grausam, daß er so lange auf Klarheit in den Rätseln warten muß, über die er grübelt. Und manchmal versucht er in seiner Ungeduld vorauszugehen, um ohne göttliche Erleuchtung die Wahrheit zu erlangen. Aber das

[1]) Tafel (II, 148) erklärt dieses so: „im selben Grade, wie ich die Kraft des Geistes entbehre".

endigt immer damit, daß er demütig bekennen muß, er sei in die Irre gegangen. Warum hat ihn die Gottheit auf diese Weise im Stiche gelassen? Zweifellos weil seine Seele noch nicht genügend rein war, noch nicht genügend von dem irdischen Verlangen befreit und vor allem nicht von der Eitelkeit des Wissenschaftlers. Die „Kraft des Geistes" kann nur in ein Gefäß herniedersteigen, das von allen Schlacken befreit ist, das ganz von ihr erfüllt werden kann. Und diese innere Reinigung erwartet Swedenborg wie die meisten Mystiker durch ein göttliches Wunder, durch eine plötzliche Gnade. Wir werden wiederholt im Tagebuche sehen, wie er versichert, endgültig den „äußeren Menschen" besiegt zu haben. Aber wieder und wieder kommen die sinnlichen Versuchungen und die Schriftstellereitelkeit, und wieder steht er aufs neue verzweifelt und der Gnade bar.

Ehe ich beginne, nach dem Tagebuche die verschiedenen Stufen dieser inneren Entwicklung darzustellen, dürfte es nötig sein, einige Worte über die verschiedenen Arten von mystischen Erlebnissen zu sagen, mit denen wir dort Bekanntschaft machen werden. Ohne eine derartige Erörterung dürften nämlich meine Anführungen aus dem Tagebuche recht unbegreiflich werden. Leider sind Swedenborgs eigene Beschreibungen alles andere als leicht zu deuten, und ich bitte daher von Anfang an etwaige Irrtümer zu entschuldigen.

Die Offenbarungen, die Swedenborg selber als Träume bezeichnet, brauchen in ihrer Art nicht erklärt zu werden. Er faßt sie durchgängig symbolisch auf als von Gott gesandt, ihm bei seiner wissenschaftlichen Arbeit zu helfen, ihm den rechten Weg zu weisen und vorauszusagen, was ihm geschehen soll. Er versucht meistens, sie mit Hilfe der Lehre von den Entsprechungen zu deuten. Zuweilen lassen ihn jedoch seine Deutungsversuche im Stich, und er muß zugeben, daß er noch nicht begreift, was Gott ihm sagen will, „denn das sind Bilder, von denen ich noch recht wenig verstehe" (Dr., S. 37).

Nächst den Träumen stehen eine Art Gesichte, die Swedenborg „weder im Schlaf noch im Wachen, in einem wunderlichen Halbschlaf" zu erleben glaubt (Dr., S. 37).

Er scheint während dieses Zustandes ein gewisses Bewußtsein zu haben. „Wußte alles, was ich träumte, hielt meine Gedanken aufgeschlossen", heißt es in der oben angeführten Stelle. Die Gesichte, die er während dieses Zustandes hat, scheinen im ganzen mit den reinen Traumgesichten übereinzustimmen, übten aber in gewissem Sinne eine stärkere Wirkung auf ihn aus. Offensichtlich haben wir es hier, wie Herrlin[1]) hervorgehoben hat, mit den traumartigen, sogenannten hypnagogischen Halluzinationen zu tun, die selbst bei ganz normalem Seelenzustand so gewöhnlich sind. Die Gesichte, die Swedenborg selbst als Visionen bezeichnet, scheint er dagegen nach seiner eigenen Aussage auch im wachen Zustande gehabt zu haben. Doch ist es bezeichnend, daß sie ihm fast immer vor und nach dem Schlafe erscheinen. Die unerhört starke Empfänglichkeit für Halluzinationen zu diesen Zeiten wird übrigens als eines der üblichsten Anzeichen beginnender Geisteskrankheit angesehen.

Einige dieser Halluzinationen sind von elementarer Art. Swedenborg sieht z. B. Gold oder ein anderesmal „in einer Vision wie ein Steinkohlenfeuer, das stark brannte" (Dr., S. 57). Es ist klar, daß seine ersten mystischen Erlebnisse, die Erleuchtungen, auch zu dieser Art Visionen gehörten. Tagebuchausdrücke zeigen, daß er sichtlich fernerhin derartige Erleuchtungen unter ungefähr denselben Verhältnissen gehabt hat. Wenn er z. B. (Dr., S. 26) erzählt, daß sein Gedanke immer „lichtroter" wurde, handelt es sich sicherlich um eine auf diese Weise von Gott durch eine Lichterscheinung bekräftigte Inspiration. Dieser Art Visionen stehen natürlich diejenigen sehr nahe, in denen ihm seine Gedanken „wie in einer Art geistiger Lichtschrift dargestellt werden" (Dr., S. 25). Die bemerkenswertesten seiner Visionen aus jener Zeit sind zweifellos seine Christusvisionen. In einigen erschaut er Christus von Angesicht zu Angesicht, bei anderen Gelegenheiten hat er Visionen des Kruzifixes. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Visionen, wie die Gesichte

[1]) Sydsv. Dagbladet 1903. Nr. 220. Kandinsky, Kritische und klinische Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäuschungen. Berlin 1885. S. 58.

der meisten Mystiker, zu der Art Halluzinationen gehörten, die man Pseudohalluzinationen zu nennen pflegt und die sich von den gewöhnlichen, sogenannten psychosensorischen Halluzinationen dadurch unterscheiden, daß sie vom Subjekt nicht auf das Gesichtsfeld des Auges verlegt werden. Er glaubt sie mit seinem inneren Gesicht, mit seinen „geistigen Augen" zu schauen. Es scheint wenigstens glaubhaft, daß Swedenborg das ausdrücken will, wenn er an einer Stelle erzählt: „In derselben Stunde wurde mir Jesus Christus deutlich vor meine inneren Augen gestellt" (Dr., S. 36). Es ist auch anzunehmen, daß die Gehörs-Wahrnehmungen, von denen Swedenborg im Tagebuch spricht, von pseudohalluzinatorischer Art waren. Im Tagebuch erhalten wir freilich keine unmittelbare Aufklärung darüber, Swedenborg beschränkt sich meistens darauf, ganz kurz zu bemerken: „Es wurde mir gesagt" usw. Und bei dem Gespräch, das er mit Christus in seiner großen Vision führt (siehe unten S. 157), erwähnt er gar nicht, auf welche Weise seine Worte ihn erreicht haben. Aber sowohl in De Cultu et Amore dei, das er in dieser Zeit zu schreiben begann, als auch in seiner ein Jahr später geschriebenen ersten bibelerklärenden Arbeit „Historia Creationis a Mose tradita" erzählt er von einer Geistersprache, die zwar ebenso tonhaft sei, als würde sie mit der Zunge und dem Munde ausgesprochen, die aber nicht als Laut hervorgehe, sondern vom Zuhörer mit dem Gedanken oder dem „inneren Schauen" aufgefaßt würde (Adversaria I, S. 15—16). Diese Beschreibung stimmt vollständig mit derjenigen überein, welche die Psychiater von den verbalen Pseudohalluzinationen geben, die von dem Betreffenden nicht auf das Ohr beschränkt werden, obwohl sie im übrigen die charakteristischen Merkmale von Gehörswahrnehmungen, selbst oft eine gewisse Tonhaftigkeit haben.

Daß ich trotz des mangelhaften Materiales schließen zu können glaube, daß die visionären Erlebnisse im Wachzustande, von denen Swedenborg im Tagebuche erzählt, von pseudohalluzinatorischen, nicht von wirklich halluzinatorischer Art sind, beruht nicht nur darauf, daß Swedenborg, nachdem ihm das „geistige Gesicht" geöffnet ist, hauptsächlich auf diesem Wege mit

der Geisterwelt in Verbindung steht. Auch die Art selber, mit der er auf die mystischen Offenbarungen reagiert, zeigt, daß sie kaum von psychosensorischer Art sein konnten. Eine wirkliche Halluzination, die ja die Merkmale einer völlig ausgebildeten Wahrnehmung hat, wirkt — ganz unabhängig von ihrem Inhalt — sehr erschreckend auf das Subjekt, vor allen Dingen, wenn es eine derartige Erscheinung zum ersten Male erfährt (vgl. Kandinsky, a. a. O., S. 56). Wir werden dies bestätigt finden, wenn wir zu Swedenborgs großer Londonvision kommen, die sicherlich von psychosensorieller Art war. Dagegen geben Pseudohalluzinationen nicht diese unmittelbare Vortäuschung der äußeren Wirklichkeit. Das Subjekt faßt sie als etwas Objektives auf, das von seinem Willen unabhängig ist, aber er vermischt nicht einmal während der Halluzination selbst diese „inneren" Gesichte, „inneren" Stimmen mit wirklichen. Anstatt dessen glaubt es oft der Gegenstand psychischer Beeinflussung zu sein. Böse oder gute Mächte treten durch diese Gesichte und Stimmen mit ihm in Verbindung und beherrschen sein Inneres.

So ist es auch mit Swedenborg. Er beschreibt alle seine mystischen Zustände aus jener Zeit mit dem Ausdruck „im Geiste sein". Es ist klar, daß er damit seine Psychologie aus der Oeconomia verbindet und einen Zustand meint, in dem nur die anima tätig ist. Es geht auch zur Genüge aus dem Tagebuche hervor, daß er diesen Zustand immer noch durch Atemhemmung erreicht. An einer Stelle im Tagebuch (Dr., S. 25) setzt er seine später oft wiederholte Atemtheorie auseinander. Bei der Einatmung fliegen seiner Ansicht nach die Gedanken von dem Körper hinein, während sie beim Ausatmen ausgetrieben werden. Wenn man von bösen Gedanken geplagt wird, braucht man darum nur den Atem anzuhalten. Er bemerkt auch, „daß man in der Ekstase den Atem anhält, wenn die Gedanken gleichsam fort sind. Ebenso kommt im Schlafe, wenn die Einatmung und Ausatmung zur Natur gehört, das zur Geltung, was von oben einfließt". An anderer Stelle sagt er (a. a. O., S. 53): „Ich hatte gleichsam eine Vision, ich hielt mit den Gedanken inne, und es überkam mich, wie gewöhnlich, ein Schauer. Dies geschah, daß

ich nicht solange damit anhalten sollte, vor allem nicht Sonntags oder vielleicht abends."

Diese physischen Symptome, die Atemhemmungen und Schauer spielen eine besonders wichtige Rolle bei den Ekstasen, die an so vielen Stellen im Tagebuche beschrieben werden. Sie können zuweilen mit Visionen, Erleuchtungen oder komplizierteren halluzinatorischen Erscheinungen verbunden sein. Ihnen allen gemeinsam ist, daß Swedenborg durch Konzentrieren seines Bewußtseins auf einen einzigen Punkt, meistens auf Gott oder Christus, einen Glückseligkeitszustand erlangt, den er als eine Verbindung des höchsten geistigen und sinnlichen Genusses beschreibt. Er glaubt dieses innere „Ergötzen", das er „mit einer himmlischen Freude hier auf Erden" vergleicht, zu allen Zeiten des Tages und der Nacht fühlen zu können, besonders aber, wenn er morgens und abends allein ist (siehe Dr., S. 43). Es ist der „Geist", das Einströmen von Gottes Geist, das ihn „darin höher und höher emporhebt, so daß ich, falls ich noch höher erhoben wäre, durch dieses wirkliche vita gaudii aufgelöst wäre".

Um die Art dieser Erlebnisse näher zu beleuchten, führe ich die erste der Ekstasen an, die Swedenborg ausführlich beschrieben hat. — Schon am 9. Dezember spricht er davon, fast die ganze Zeit in „exstasibus vigilibus" gewesen zu sein. Die Nacht nach Ostern, wo er zum Abendmahl gegangen ist, befindet er sich beim Aufwachen „in einer himmlischen Ekstase, die auch unbeschreiblich ist". „Wie Strahlen kam mir die Erkenntnis, daß es das größte Glück sei, Märtyrer zu werden, denn die unbeschreibliche Gnade in Liebe mit Gott vereint zu sein, erweckt den Wunsch, diese Pein ausstehen zu dürfen, die nichts gegen das Ewige ist. Sein Leben zu opfern wäre das wenigste. Ich hatte auch in meinem Sinne und meinem Körper ein Gefühl unbeschreiblicher Freude. Wenn sie einen noch höheren Grad angenommen hätte, wäre der Körper vor lauter Freude vergangen" (Dr., S. 10).

Die Form der Ekstase, die Swedenborg hier beschreibt, gleicht völlig derjenigen, die wir aus den Bekenntnissen der meisten mystischen Schriftsteller kennen. Sie besteht in einem

Traumzustand, der dem hypnotischen ähnelt. Indem sich das Individuum durch Konzentration all seiner Gedanken und Gefühle auf Gott, die unendliche Liebe, von allen äußeren Eindrücken, allen nicht mit Gott in Verbindung stehenden Vorstellungen und Ideen frei macht, fühlt es, wie es von der göttlichen Liebe durchstrahlt mit Gott eins wird (vgl. oben S. 137, die plotinische Beschreibung der Ekstase). Dieses Gefühl enthält für die meisten Mystiker wie für Swedenborg eine Mischung von Genuß und Schmerz[1]), und wie die meisten Mystiker betont er, daß dieser Genuß auch rein physischer Art ist. Es ist von Religionspsychologen durch völlig überzeugende Beispiele bewiesen, daß das wonnevolle „deliciöse Martyrium", welches die Mystiker hierbei durchmachen, meistens ein sexuelles Element einschließt, über das sich das Subjekt selber nicht immer ganz klar ist. Hier entleiht, wie so oft, bei religiösen Erlebnissen die Liebe zu Gott nicht nur den Wortschatz von der irdischen Liebe, sondern auch ihr physisches Korrelat[2]). Für Swedenborg, der selber ein geübter Physiologe ist, wird dieser Zusammenhang ganz bewußt, und er ist viel zu aufrichtig gegen sich selbst, um zu versuchen, dies zu verbergen. An Stelle halb verborgener Andeutungen wie bei anderen Mystikern finden wir bei ihm völlig klare Beschreibungen des tatsächlichen Verlaufes. In der Schilderung einer Ekstase, die er einige Nächte später hat (Dr., S. 19), schreibt er: „Diese Liebe in einem sterblichen Körper, von der ich da erfüllt war, gleicht der Freude, die ein keuscher Mann hat, wenn er in wirklicher Liebe in ipso-actu mit seiner Gattin vereint ist, — solch eine amaenitas extrema war über meinen ganzen Körper ausgegossen."

---

[1]) Siehe das obige Zitat und Swedenborgs Erklärung einige Tage später (Dr. S. 18), er empfände „eine innige Freude, aber doch einen Schmerz im Körper, der die Freude der himmlischen Seele nicht ertragen konnte".

[2]) Die Beschreibung und Analyse der mystischen Ekstasen findet sich jetzt in einer Anzahl religionspsychologischer Arbeiten. Ich begnüge mich hier damit, auf folgende hinzuweisen: Murisier, Le sentiment religieux (Rev. philosophique 1898) und Leuba, Tendances religieuses chez les mystiques chrétiens (Rev. phil. 1902). Siehe besonders das Kapitel „Tendance à la jouissance organique". S. 459 ff.

An anderen Stellen drückt er sich noch deutlicher aus (s. Dr., S. 46).

Bei der Beschreibung dieser späteren Ekstase hat er auch ihre Voraussetzung vollständig analysiert, die Konzentration des Bewußtseins auf einen einzigen Punkt. Er erzählt, er habe sich kurz vor dem Einschlafen und kurz nach dem Aufwachen in Ekstase befunden und habe sich eine halbe oder ganze Stunde lang durch Öffnen oder Schließen der Augen nach Belieben von dem Zustande befreien oder sich wieder hineinversetzen können. Er habe wahrgenommen, wie der ekstatische Zustand davon abhängig sei, daß man seine Liebe auf Christum konzentriere und wie man gleich den Weg verliere, sobald man in eine andere Liebe gerate, die sich nicht darauf konzentriere. Durch irgendwelche Liebe zu sich selbst oder zu Dingen, die sich nicht auf Christus beziehen, werde man herausgerissen. „Darauf überkam mich eine gelinde Kälte und ein leiser Schauer, der mir Qualen verursachte."

Nach dieser kurzen Übersicht über die verschiedenen mystischen Zustände, die in dem Tagebuche vorkommen, dürfte es möglich sein, ohne allzu große Abweichungen eine Darstellung der Krise zu geben, in die uns das Tagebuch Einblicke tun läßt.

Der Mittelpunkt für Swedenborgs Grübeln ist in dieser Zeit natürlich die mystische Vereinigung mit dem Göttlichen. Trotz all seiner Anstrengungen glaubt er sich so weit von Gott getrennt, daß er noch nicht so lebendig „an ihn denken kann" (Dr., S. 35).

Der Hinderungsgrund ist zum Teil derselbe, den er schon in der Oeconomia angeführt hat, der Kampf, den der äußere Mensch mit dem inneren zu bestehen hat. Die Begierden des animus und die Versuchungen der Sinne hindern die anima, ihr Licht einströmen zu lassen. Swedenborg glaubt bemerkt zu haben, „daß in jedem einzelnen Gedanken, auch wenn wir ihn für fast rein halten, unendlich viel Sünde und Unreinheit steckt, ebenso von jedem Verlangen, das vom Körper in die Gedanken gelangt, die tief verwurzelt sind". Und in gleicher Weise hat er erfahren müssen, „daß aller uns verliehene Wille vom Kör-

per abhängige Gedanken eingibt und dem Geist entgegen ist . . . weswegen ein beständiger Streit herrscht, und wir uns auf keine Weise mit dem Geiste vereinen können, es sei denn durch die Gnade. Denn wir sind wie tot allem Guten gegenüber, aber im Bösen steckt unser eigenes Ich" (Dr., S. 24).

Daß die Willensfreiheit des Menschen von negativer Art ist, eine Freiheit zu sündigen, wird in diesem Ausspruch, wie wir sehen, bedeutend kräftiger betont als in der Oeconomia. In der Zeit dieser religiösen Krise empfindet Swedenborg weit mehr als früher seine Ohnmacht, sich aus eigener Kraft zu erheben und das Bedürfnis nach der göttlichen Gnade. Der Unterschied gegen seine frühere Anschauung tritt vielleicht am deutlichsten in den Stellen im Tagebuch zum Vorschein, wo er dieselben Gedankengänge verfolgt wie in seiner früheren Philosophie. So erzählt er z. B., daß er eines Tages vergeblich Gedanken bekämpft habe, die sich ihm gegen seinen Willen aufgedrängt haben und deren er nicht Herr werden kann. Er spürt da, daß er sich nur durch Gottes Gnade von ihnen retten kann. „Ich kann es mit zwei Gewichtsschalen vergleichen. Auf der einen liegt unser Wille und unsere böse Natur, auf der anderen Gottes Kraft. Zuweilen stellt uns der Herr auf die Probe und läßt beide Schalen zu einem Gleichgewicht kommen. Sobald aber unsere böse Natur die eine Schale herabzieht, hilft er wieder hinauf. Das ist, weltlich ausgedrückt, meine Beobachtung. Es ist so wenig unsere Kraft, welche die gute Schale herunterzieht, daß sie der Kraft des Geistes eher entgegensteht, anstatt sie zu unterstützen. So ist alles nur das Werk unseres Herrn, von ihm so eingerichtet" (Dr., S. 15).

Swedenborg merkt selbst, daß er hier seinen alten Entwurf aus der Oeconomia wiedergibt (vgl. oben S. 96) und fährt fort: „Da merkte ich, daß in den Gedanken Dinge zum Vorschein kamen, die mir schon lange zuvor gegeben waren. So erkannte ich die Wahrheit des Wortes Gottes, daß es nicht das kleinste Wort oder den kleinsten Gedanken gibt, den Gott nicht weiß und für den wir, wenn wir Gottes Gnade nicht empfangen, verantwortlich sind." Und er schließt daraus, daß bei dieser Sach-

lage nichts übrig bleibe, als im Bewußtsein seiner eigenen Unwürdigkeit, Gott demütig um seine Gnade zu bitten und ihm dafür zu danken.

Der Unterschied zwischen dieser Erwägung und der Stelle in der Oeconomia, auf die Swedenborg hier anspielt, ist tatsächlich sehr groß. Damals war es ihm ganz klar, daß der Mensch trotz der Begrenzung seiner Willensfreiheit die Initiative ergreifen kann und muß, um in den Genuß der göttlichen Gnade zu gelangen. Nur durch unser Wollen konnte der göttliche Wille erweckt werden. Jetzt scheint er dagegen wie die meisten Mystiker zu erfahren, daß unser Wille unserer Erlösung nur im Wege steht. Es gilt für uns, ihn völlig zu vernichten, und uns rein passiv der göttlichen Kraft zu überlassen, die uns nach oben zieht. Dieser Gedankengang, den wir früher aus seiner Anschauung auftauchen sahen, gelangt während dieser Krise zu völlig klarem Ausdruck. Er findet, „daß Christus alles in allem sein muß, oder Gott durch Christus, so daß wir selbst nicht das geringste dazu tun können, geschweige denn danach streben können. Denn es ist am besten, sich auf Gnade oder Ungnade zu ergeben, und weiter wäre es am vollkommensten, wenn man darin ganz passiv sein könnte" (Dr., S. 59). Nicht nur sein Wille muß vernichtet werden, um Gottes Gnade zu erlangen. Auch sein Verstand ist ihm im Wege, den „starken Glauben" zu erreichen. Wenn er in der Bibel liest oder in der Kirche sitzt, merkt er, daß die Gedanken selbst, wenn sie „bestätigend" sind, doch Unruhe verursachen und entgegengesetzte Gedanken hervorrufen, die man nicht abwehren kann. „Der rechte Glaube, den man nur durch die Gnade des Geistes erlangen kann, ist der Glaube ohne Räsonnement." Dieser Glaube ist von dem Verstande getrennt und steht über ihm. „Dieser Glaube ist die pura fides, der andere ist die impura, so lange er mit unserem Verstand vermischt ist, man muß seinen Verstand durch den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen, man muß deshalb glauben, weil er es gesagt hat, der Gott ist über alles, der die Wahrheit selber ist" (Dr., S. 33). Wir werden sehen, daß es dieser Standpunkt ist, der ihn zuletzt zwingt, seine naturwissen-

schaftlich-philosophische Schriftstellerei aufzugeben, um sich seiner Berufung zum religiösen Verkünder zu widmen.

Hiermit habe ich in Kürze die Gedankengänge und Stimmungen angedeutet, die das Leitmotiv in Swedenborgs religiöser Krise bilden und die in der Hauptsache mit denjenigen übereinstimmen, die wir in den kritischen Zeiten der meisten großen Mystiker wiederfinden. Um sie drehen sich die im Tagebuch mitgeteilten mystischen Erlebnisse.

Das durchgreifendste dieser Erlebnisse ist zweifellos seine große Christusvision Ostern 1744. Das ist seine erste göttliche Berufung, in gewisser Weise eine Ankündigung seiner entscheidenden großen Vision vom Frühling 1745, die ihn bewog, endgültig seine wissenschaftliche Laufbahn aufzugeben, um sich ganz seiner religiösen Lebensaufgabe zu widmen.

Es ist klar, daß sich Swedenborg die Tage unmittelbar vor Ostern in einem besonders erregten Zustande befunden hat. Es war ihm im Traume gesagt worden, ihm sei am Gründonnerstag eine Strafe zugedacht, wenn er nicht entwiche, und er war in Tränen ausgebrochen, daß er Gott nicht geliebt, sondern erzürnt habe, der ihm den Weg zum Reich der Gnade habe zeigen wollen. Am Ostertage hatte er sich andauernd in Angst befunden, als sei er verdammt, ein Gefühl, das in Zittern zum physischen Ausdruck gekommen war. Nachdem er an diesem Tage das Abendmahl empfangen hatte, war er etwas ruhiger geworden durch die Gewißheit, Vergebung der Sünden erlangt zu haben, aber immer wieder wurde er von Versuchungen geplagt und konnte seine umherschweifenden Gedanken nicht im Zaum halten und fühlte, daß ihm Trost und Liebe fehlte. In der Nacht war ihm die Versuchung in Gestalt von Erland Broman im Traum entgegengetreten. Als er erwachte, hatte er den Eindruck, als sei er durch Christi Verdienst und durch die Wirkung des Heiligen Geistes davon erlöst. Als er darauf wiederum einschlief, hatte er im Traume eine Art Läuterung durchgemacht, wobei er „wunderliche und unbeschreibliche Umwälzungen durchmachen mußte . . . dies alles kann ich nicht beschreiben, es war eine series mystica ..." Beim Erwachen befindet er sich in der Ekstase, die oben an-

geführt ist (S. 132). Sie versetzt ihn fast den ganzen zweiten Festtag in ruhige Gemütsstimmung.

Gegen Abend dieses Tages wird er jedoch in eine andere Art Versuchung geführt. Er liest nämlich in der Bibel von den Wundern, die Gott durch Moses getan hat, und merkt dabei, wie sich sein Verstand hineinmischt, so daß er nicht den starken Glauben haben konnte, wie es sich gehörte. Er stellt sich gegen seinen Willen allerlei Fragen, z. B. „warum Gott den Wind nahm, als er die Heuschrecken zusammenrief, warum er Pharao verstockte und es nicht gleich tat und dergleichen". Zwar lächelte er selber über diese Fragen, merkte aber doch schon an der Unruhe, die sie ihm verursachten, daß sein Glaube nicht fest sei. „Ich sah in das Feuer und sprach zu mir, dann könnte ich auch nicht glauben, daß Feuer sei, da doch die äußeren Sinne eher trügen können als das Wort Gottes, der die Wahrheit selber ist." Nach dieser Überlegung lächelte er in Gedanken über den Versucher. — Die Fortsetzung seiner Beschreibung gebe ich im Auszuge wieder:

„Um 10 Uhr ging ich zu Bett und fühlte mich etwas besser. Eine halbe Stunde darauf hörte ich einen Lärm unter meinem Kopfe. Ich glaubte, daß da der Versucher entwich. Alsogleich überkam mich ein Schauer, der vom Haupte ausging und über den ganzen Körper lief. Das wiederholte sich mehrere Male mit einigem Geräusch. — Ich merkte, daß etwas Heiliges über mir war. Darauf schlief ich ein, und ungefähr um 12, 1 oder 2 Uhr nachts überkam mich ein so starker Schauer vom Kopf bis zu den Füßen mit einem Donnergetöse, als entlüden sich viele Gewitter. Ich wurde auf unbeschreibliche Weise hin- und hergeschüttelt und auf mein Angesicht geworfen. In dem Augenblicke, als ich auf mein Angesicht geworfen wurde, war ich ganz wach und sah, daß ich hingeworfen wurde. Wunderte mich und überlegte, was es wohl zu bedeuten hätte. Ich sprach, als sei ich wach, merkte aber doch, daß mir die Worte in den Mund gelegt wurden: O, allmächtiger Jesus Christus, daß du es aus so großer Gnade für wert hältst, zu einem so großen Sünder zu kommen, mache mich der Gnade würdig. Ich faltete meine

Hände und betete, da fühlte ich eine Hand, die meine Hand fest drückte. Gleich darauf fuhr ich in meinem Gebete fort und sagte: Du hast gelobt, alle Sünder in Gnaden anzunehmen, du kannst nicht anders als deine Worte halten. Im selben Augenblicke saß ich in seinem Schoß und sah ihn von Angesicht zu Angesicht. Es war ein Angesicht mit so heiligen Zügen, daß es ganz unbeschreiblich war. Es lächelte und ich glaube, daß sein Antlitz zu seinen Lebzeiten auch so gewesen ist. Er sprach zu mir und fragte, ob ich einen Gesundheitspaß habe. Ich antwortete, Herr, das weißt du besser als ich. Nun, so tue es, sagte er. Dies sollte, wie ich nachher merkte, bedeuten: Liebe mich wirklich, oder tue was du versprochen. Gott gebe mir Gnade dazu. Ich fühlte, daß es nicht in meiner Macht lag und erwachte mit Schauern."

Darauf kam Swedenborg wieder in einen solchen Zustand, daß er weder schlafend noch wachend in Gedanken war. Er dachte an sein Erlebnis und zweifelte einen Augenblick daran, ob es wirklich Gottes Sohn gewesen, der selber herabgestiegen sei und sich ihm offenbart habe. Er kam jedoch schließlich zu dem Schluß, daß es Jesus selbst gewesen sei. „Ich bat um Gnade, daß ich so lange darüber zweifeln konnte und auch, daß ich es mir hatte einfallen lassen, Wunder zu begehren, was ungebührlich war."

Da dies Swedenborgs erste große Vision ist, die in gewissem Sinne für sein Leben entscheidend wird, dürfte es begründet sein, etwas dabei zu verweilen.

Wir bemerken gleich als erstes, daß es eine Vision im wachen oder wenigstens halbwachen Zustande war und nicht ein Traum, wie Tafel zu vermuten scheint. In diesem Falle wäre sie ja nichts Ungewöhnliches gewesen und würde sicherlich nicht so große Folgen für Swedenborgs spätere Entwicklung gehabt haben. Er sagt ja selbst, daß er in dem Augenblick, wo er hingeworfen wurde, ganz wach gewesen sei, und es ist klar, daß er auch in der Zeit, wo sich ihm Christus offenbarte, völlig bei Bewußtsein gewesen ist. Die Überlegungen und Gebete, die er nach der Offenbarung anstellt, setzen auch einen bewußten Seelenzustand vor-

aus, obwohl er von sich selbst spricht, er sei „in Gedanken weder schlafend noch wachend" gewesen. Wir sehen ferner, daß sich diese Vision offenbar im Augenblick des Erwachens eingestellt hat. Er hört im Schlaf ein starkes Geräusch, erwacht mit einem Schauer und merkt, daß er vornübergeworfen im Bett liegt. In einem Gefühl von unerklärlicher Angst bittet er ganz automatisch, Christus möge sich ihm offenbaren, und so empfängt er die erste Offenbarung, das Gefühl, daß eine fremde Hand seine gefalteten Hände fest zusammendrückt.

Im Licht der Forschungen der letzten Jahrzehnte über die mystischen Seelenzustände scheint es nicht unmöglich, diese Vision etwas näher zu analysieren. Sie beruht offenbar auf einem „Gefühl von Gegenwart", das den Anstoß zu so vielen Visionen gegeben hat. Ich folge hier der Darstellung dieses Gefühles und der damit zusammenhängenden „intellektuellen Visionen", die Delacroix in seinen „Études d'histoire et de psychologie du mysticisme" gegeben hat, wo er die Ergebnisse der Untersuchungen zusammenfaßt, die Psychiater und Religionspsychologen über diese Erscheinung angestellt haben (S. 435—450).

Dieses „Gefühl von Gegenwart" ist oft beim Aufwachen bemerkt, fast jeder dürfte die gemilderte Form erfahren haben, die darin besteht, daß man sich schlaftrunken einbildet, jemand sei im Zimmer. Man nimmt an, dieses heftige und angsterfüllte Aufwachen beruhe oft darauf, daß man aus einem quälenden Traum erwacht, den man beim Erwachen vergessen hat. Gerade weil man sich im Übergang vom Traum zum Wachen befindet, ist die logische Kontrolle bis zu einem gewissen Grade aufgehoben und darum wird man leicht dazu verleitet, an die Gegenwart eines Objektes für die erfahrene Erregung zu glauben (Delacroix, a. a. O., S. 441). Bei Menschen mit halluzinatorischer Anlage

---

[1]) Er deutet nämlich (a. a. O., II. S. 158) Swedenborgs Worte, daß er in dem Augenblick, als er hingeworfen wurde, ganz wach gewesen sei, so, daß sein geistiges Gesicht geöffnet sei, und er in die geistige Welt sehen konnte, wo sich all das folgende abspielte. Soweit dies beabsichtigt, Swedenborgs eigene Ansicht mit Worten zu deuten, ist es sicherlich falsch. Swedenborg setzt ja voraus, daß Christus zu ihm niedergestiegen sei.

geschieht diese Objektivierung natürlich bedeutend stärker. Delacroix führt aus seiner eigenen Praxis Fälle an, wo sich dieses Gefühl von Gegenwart so allmählich zu vollständigen inneren Dialogen entwickelt zwischen dem Subjekt und den unsichtbaren Geistern, deren Gegenwart es empfindet.

Wenn es sich um Mystiker handelt, wird der Fall, wie Delacroix hervorhebt, etwas komplizierter. Das Gefühl von Gegenwart wird bei ihnen auf bestimmte Personen übertragen, Christus, Dämonen, Engel, von denen sie nie zuvor irgendwelche unmittelbare Erfahrung gehabt haben. Man erklärt dieses so, daß eine Gruppe von Erregungen, die nach Ansicht des Subjektes mit den in Frage kommenden Personen zusammenhingen, wiederholt wurde. In dem Fall, den Delacroix zunächst erklären will, der ersten Christusvision der Heiligen Therese, die große Übereinstimmungen mit derjenigen Swedenborgs aufweist, hat sich das Subjekt schon lange die Erregungen vorzustellen versucht, die es erfahren würde, wenn es den Erlöser von Angesicht zu Angesicht sähe. Von Zweifeln gepeinigt, hat sie Christus schon lange auf den Knieen angefleht, ihr eine Bestätigung ihres Glaubens zu geben. Und während des Gebetes, des mystischen Gebetes, einer Form der Ekstase, wo die Worte dem Betenden automatisch in den Mund gelegt werden, wird der ganze Inhalt von Erregungen wiedergegeben, den sie so lange in ihrem Innern getragen hat. Es geschieht in Verbindung mit einem Gefühl von Gegenwart, und es ist ihr nicht schwer, die Person, die sich ihr offenbart hat, mit Christus zu identifizieren.

Wir finden alle oben berührten Merkmale in Swedenborgs Vision wieder. Er ist von schweren Zweifeln angefochten und erst in derselben Nacht ist es ihm gelungen, sich vom Teufel zu befreien. Er hat sich danach gesehnt, durch eine deutliche Offenbarung eine Stärkung seines Glaubens zu erlangen, eine Versicherung der göttlichen Gnade. Der ganze Ostertag mit seiner Abendmahlsfeier und seinem eigentümlichen Traum, wie er durch den heiligen Geist gereinigt worden, hat ihm ein Vorgefühl davon gegeben, daß ihm etwas Außerordentliches bevorsteht. Schon bei seinem ersten Erwachen, als der Versucher mit großem Lärm

entwich, glaubte er zu fühlen, daß etwas „Heiliges" über ihm sei. Als er das zweite Mal unter ähnlichem Donner erwacht, und sich auf das Bett niedergeworfen fühlt, ist natürlich dieses Gefühl von Gegenwart noch stärker und schon in seinem ekstatischen Gebet unmittelbar nach dem Aufwachen, als ihm die Worte in den Mund gelegt werden, setzt er voraus, daß es Christus sei, der zu ihm komme und bittet, der großen Gnade wert zu sein. So entwickelt sich die Halluzination stufenweise, wird zuerst fühlbar — er fühlt eine Hand die seinige drücken —, dann unter fortgesetztem brennenden Gebete sichtbar und zuletzt vernimmt er Worte von der offenbarten Gestalt. Diese rätselhafte, ihm selber unerwartete Form ist ihm ein äußeres Zeichen für die Wirklichkeit seiner Wahrnehmung, daß Christus sich ihm selber offenbart habe[1]).

In der Vision dieser Nacht haben wir die entscheidende Offenbarung, welche die Grundlage für Swedenborgs religiöse

---

[1]) Die Richtigkeit meiner Deutung von dem Verlauf dieser Vision scheint mir dadurch bestärkt zu werden, daß sie später wiederholt die Tendenz zeigte, in derselben Reihenfolge der äußeren Ereignisse wiederzukehren, ohne jedoch zu einer klaren Wahrnehmung von Christus objektiviert zu werden. 14 Tage später heißt es: „Ich faltete meine Hände, beim Erwachen glaubte ich, sie würden von einer Hand oder Finger zusammengedrückt, was mit Gottes Hilfe bedeutet, daß unser Herr meine Gebete erhört." (Dr., S. 34.) Die Nacht zwischen dem 1. und 2. Juli überkamen ihn starke Schauer, wie damals, als ihm Christus die göttliche Gnade erwies. Er wartet, daß er auf sein Angesicht geworfen werden soll, wie das vorige Mal. Bei dem letzten Schauer fühlt er „mit den Händen einen Rücken-Strich über den ganzen Rücken, bis zur Brust. Gleich legte er sich hin und ich sah vorn auch ein Antlitz, aber das ganz dunkel". Auch dieses geschah seiner Ansicht nach in einem Zustande zwischen Traum und Wachen: „dieses war in einer Vision, als ich weder wachte noch schlief, denn ich halte alle meine Gedanken zusammen: war der innere Mensch von dem äußeren getrennt, der das empfand." Er kommt zu dem Schlusse, daß es dieses Mal ein heiliger Engel gewesen sein muß, da er nicht auf sein Antlitz geworfen wurde (Dr., S. 46). Noch schwächer ist eine Vision derselben Art den 30. Juli bis 1. Aug. Er empfindet Schauer, glaubt auf sein Antlitz geworfen zu werden, aber ist dessen nicht sicher. Dann wird er „aus der Ekstase gerissen" „und fühlte unter seinem Rücken einen, der ihm bekannt vorkommt". Er ärgert sich darüber, daß dieser ihn herausgerissen habe.

Grübeleien der nächsten Wochen bildet. Es ist ihm klar, daß er der Gegenstand einer besonderen göttlichen Gnade gewesen ist, als er den Erlöser schauen durfte. Und seine Gedanken beschäftigen sich schon damit, daß er nach diesem Erlebnis als ein Heiliger betrachtet werden könnte. In der folgenden Nacht schreibt er: „Als ich so in Gedanken war, kam es mir oft so vor, als wäre es möglich, daß mich jemand für einen heiligen Mann halten könnte und mich darum wertschätzen, ja, daß er mich, wie es bei gewissen einfältigen Leuten geschieht, wie einen vermeintlichen Heiligen nicht nur verehren, sondern auch anbeten würde. Da merkte ich, daß ich im Eifer willens war, ihm alles erdenkliche Böse bis zum äußersten anzutun, damit nichts von der Sünde an ihm haften würde. Mit ernsten Gebeten glaubte ich unseren Herrn versöhnen zu müssen, damit ich keinen Teil an einer so verdammlichen Sünde erhielte, die mir anhaften würde. Denn Christus, in dem alle Göttlichkeit vollkommen ist, darf allein angebetet werden" usw. (Dr., S. 16).

Er klagt jetzt schon über sein fruchtloses Bemühen, wieder in den inspirierten Zustand zu kommen, in dem er die vorige Nacht war. „Ich konnte zuweilen meine Gedanken nicht so bekommen, Christum zu schauen, wie ich ihn gesehen, doch nur eine kleine Weile. Kam die Bewegung und Kraft des Geistes über mich, daß ich lieber verrückt werden wollte" (Dr., S. 14). Er glaubt „unwürdiger als andere zu sein und der größte Sünder, da unser Herr mir gegeben hat, in gewisse Dinge tiefer einzudringen, als viele andere" (Dr., S. 16). Und als er am Tage darauf bei Tisch hört, wie einer seiner Nachbarn einen anderen fragt, ob jemand melancholisch sein könnte, der Überfluß an Geld hätte, lächelte er in Gedanken wehmütig. Er glaubt am besten zu wissen, daß die Betrübnis oder Melancholie, die aus Mangel an „Mitteln" herrührt, nicht mit der Melancholie verglichen werden kann, die aus innerer Qual entspringt.

Schon jetzt beginnt er, sich als einen bevorzugten Menschen zu fühlen, der erleben durfte, was keinem anderen vergönnt war. In einer durchgestrichenen und halb unleserlichen Stelle in den Aufzeichnungen desselben Tages erzählt er, daß er sich in derselben

Gesellschaft wie früher bewegt, ohne daß ihm jemand eine Veränderung anmerken kann. Nur er selber weiß, daß er ein anderer ist, „wagte nicht zu reden von der mir widerfahrenen hohen Gnade". Er ist nämlich zweifelhaft darüber, was seine Bekannten sagen würden, wenn sie davon hören sollten und fürchtet außerdem, daß ihn die Kundmachung zur Eitelkeit verleiten könnte. Seine Auserwählung zu Gottes Werkzeug ist ihm so plötzlich, so unerwartet gekommen, daß er sich nur schwer zu denken vermag, wie er der Berufung würdig sein kann. „Ich könnte mich am besten mit einem Bauer vergleichen, der zum Fürsten oder König der Welt eingesetzt wird und alles besitzen kann, wonach sein Herz gelüstet. Aber doch war etwas in seinem Inneren, das ihn bewog, lernen zu wollen, was er selber nicht wußte" (Dr., S. 18).

Die folgenden Tage verbringt Swedenborg mit dem Lesen des Sündenbekenntnisses, Gebeten und Fasten. Er erwartet aufs neue, Christum erschauen zu dürfen, zuweilen glaubt er dem Ziele nahe zu sein. Die Nacht zwischen dem 9. und 10. April fühlt er sich in völlig wachem Zustand von einem „übermächtigen Verlangen ergriffen, mich auf mein Antlitz zu werfen, die Hände zu falten und wie das vorige Mal um Nichtansehung meiner Unwürdigkeit zu bitten". Er merkt, daß er sich in ekstatischem Zustande befindet, hat aber keine Erscheinung, weil er ganz wach ist (Dr., S. 20). Und als ihm in der folgenden Nacht „Gedanken über seine Auserwähltheit vor anderen" kommen, bittet er mit gefalteten Händen, von ihnen befreit zu werden. Sein Gebet wird auch erhört. Einige Nächte darauf befindet er sich in doppelten Gedanken und wird in schwere Versuchung geführt: „Durch die Gnade des Geistes gelangte ich dahin, meine Gedanken auf ein Holz und damit auf Christi Kreuz und auf den Gekreuzigten zu richten. So oft ich das tat, vergingen die anderen Gedanken von selbst. Ich trieb es mit diesem Gedanken so stark, daß ich den Versucher mit dem Kreuz zu verdrängen und fortzujagen glaubte." Er bittet Gott um die Gnade, den gekreuzigten Heiland immer so vor Augen haben zu dürfen. „Ich wagte nicht, meinen Jesus so wie damals zu sehen, denn dann müßte ich auf mein

Angesicht fallen, da ich ein unwürdiger Sünder bin, aber Jesus verleiht mir seinen Anblick, denn den Gekreuzigten darf ich sehen." (Dr., S. 27—28.) Es geht deutlich aus dieser Schilderung hervor, daß es sich hier nicht um eine eigentliche halluzinatorische Erscheinung handelt, sondern um ein bewußt hervorgerufenes Phantasiebild, welches zuletzt so große Intensität erlangt, daß Swedenborg den Gekreuzigten geistig zu schauen glaubt.

Dieser ekstatische Kruzifixkult, der eine fast katholische Glut hat, scheint jedoch Swedenborg am nächsten Tage vermessen und sündig. Im Traume offenbart sich ihm sein Vater mit zorniger Miene und sagt: „Du lärmst so, Emanuel." „Dies geschah, weil ich gestern zu dreist Christi Kreuz gebrauchte." Beim Aufwachen hat er jedoch aufs neue „Jesu Kreuzigung" und „sein Kreuz vor Augen". Später aber muß er an die Ähnlichkeit mit der Kruzifixanbetung der Katholiken denken, weil er „in Gedanken Christus am Kreuz umarmte, seine Füße küßte und dann auf die Knie zurücksank und den Gekreuzigten anbetete. Es kam mir der Gedanke, ich könnte dasselbe Bild vor meinen leiblichen Augen haben, doch ich sah ein, dies würde schweres Unrecht und große Sünde sein" (Dr., S. 28—29).

Es wird ihm immer klarer, wie sehr er durch die große Christusvision verändert ist. Sein innerer Mensch ist im Begriff, den äußeren endgültig zu besiegen. Schon in der folgenden Nacht hört er im Halbschlummer die Worte: Nikolaus, Nikolai. „Ob das mein neuer Name ist, weiß ich nicht."

In den Ostertagen hat er das Gefühl einer Persönlichkeitsverdoppelung gehabt. Er hat sich darüber gewundert, zwei ganz verschiedene Gedanken auf einmal haben zu können. Jetzt ist die Spaltung vollzogen: „Das Merkwürdigste war, daß ich nun den inneren Menschen verkörperte, als wäre ich es nicht selber, so daß ich meine Gedanken begrüßen, meine Erinnerungen erschrecken und sie anklagen konnte, als gehörten sie einem anderen Menschen. Dies zeigt, daß es jetzt umgekehrt ist: Jetzt ist es so weit gekommen, ich verkörpere den inneren Menschen, der ein Gegner des äußeren ist, denn ich habe Gott gebeten, daß

ich nicht mir selber gehören brauche, sondern Gottes eigen sein darf" (Dr., S. 30). Und er fügt hinzu: „Dieses hat nun 21 Tage gewährt."

Alle seine Anstrengungen gehen jetzt darauf hinaus, sich von dem äußeren Menschen zu befreien, das heißt, von seiner eigenen Persönlichkeit, um ganz ein Werkzeug in Gottes Hand zu werden. Immer wieder betet er zu Gott, daß er nicht sein eigen, sondern Gottes werden möchte. Ebenso brennend fleht er um den „starken", bedingungslosen Glauben. Aber es ist ihm noch nicht ganz klar, ob sich diese seine neue Persönlichkeit mit seinen bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten vereinen läßt. Zuweilen ist er geneigt zu glauben, daß dieses der Fall sei. In einer seiner Visionen wird er an König Karl XII. erinnert, der zuerst eine Niederlage erlitt, aber in der zweiten Schlacht gegen die Sachsen siegte. Dies bedeute, „daß ich mit Gottes Gnade den Streit gewonnen habe, durch Jesu Blut und Verdienst. Und daß ich in den Studien mein Ziel erreichen werde" (Dr., S. 34). Und am Tage darauf, als er einen Augenblick mißmutig überlegt hat, nach Hause zu reisen, schöpft er Mut und glaubt, „daß ich das allerbeste leisten und Gottes Ehre befördern werde. Denn ich habe Talent erhalten, alles hat mir dazu verholfen, der Geist war mit mir von meiner Jugend an bis zu diesem Ziele" (Dr., S. 35).

Aber schon einige Tage später glaubt er aus seinen Träumen zu verstehen, daß Gottes Absicht sei, „ich müßte meine übrige Zeit auf etwas Höheres verwenden, nicht auf die weltliche Schriftstellerei, die weit darunter ist, sondern auf alles, was sich auf den Mittelpunkt und auf Christus bezieht. Gott, sei so gnädig und erleuchte mich weiter, zeige mir, was meine Pflicht ist, denn ich bin noch im Dunkel, wohin ich mich wenden soll" (Dr., S. 39). In der vorigen Nacht war es ihm auf „gewisse Weise" gesagt, „daß ich mich nicht durch andere Bücher beeinflussen lassen sollte, die theologica und derartiges betreffen: denn das habe ich in Gottes Wort und von dem Heiligen Geiste" (Dr., S. 38). Er scheint jetzt zunächst zu glauben, es sei Gottes Wille, daß er die Arbeit, die er unter den Händen hat und welche, wie er weiß, Billigung

gewinnen wird, herausgeben solle, aber daß ihm dann eine Arbeit, von ganz anderer Art bevorstehe. Er erfährt, daß sich dann „die Spekulation ad priora wenden wird, die früher in posterioribus gewesen ist" (Dr., S. 41). Mit dieser etwas rätselhaften Äußerung will er zweifellos sagen, daß Gott ihm von nun an die Gabe verleihen werde, auf apriorischem Wege Erkenntnis zu gewinnen, die das Menschengeschlecht — wie er in seinen Arbeiten, auch in der Vorrede zum Regnum Animale behauptete, nach dem Sündenfall verloren habe und die, wie er meinte, den Engeln vorbehalten sei. In einer Aufzeichnung vom selben Tage erzählt er auch, daß er durch einen Traum erfahren habe, er müsse sich vor zu vielem Essen und Trinken in acht nehmen, „denn solches ist das Leben der Schweine und von Paulus verboten". Er müsse leben wie ein „novus homo in Christo".

In diesem eigenartigen Erregungszustande kommt Swedenborg im Mai nach England hinüber. Hier scheint er sehr bald nach seiner Ankunft mit den Herrnhutern in Verbindung gekommen zu sein, deren Gottesdienste in Fetter Lane er besucht. Wie er von ihnen nach seinem ersten Besuch berichtet, behaupteten sie die rechten Lutheraner zu sein, und das Wirken des Heiligen Geistes zu verspüren. Sie vertrauten nur auf Gottes Gnade und Christi Blut und Verdienst und lebten in aller Einfalt. Er erzählt auch, daß ihm ihre Kirche schon vor drei Monaten erschienen sei (Dr., S. 43). Daß die Zinzendorfsche „Herzensreligion" mit ihrer Abneigung gegen alle metaphysischen Spitzfindigkeiten und ihrer Konzentrierung auf das innere Erleben Christi gerade in dieser Zeit gewisse Berührungspunkte mit Swedenborgs Religiosität hatte, ist ja leicht zu verstehen und geht außerdem aus seinem eigenen oben angeführten Ausspruch hervor. „Man muß den Leuten den Kreuzgott vormalen, so entsteht in ihnen eine Erleuchtung, von der Erkenntnis der Herrlichkeit der Majestät Gottes[1])", war eine von Zinzendorfs Hauptregeln. Swedenborg sagt jedoch in seiner oben angeführten Aussage: „Mir scheint es nicht erlaubt zu sein, in ihre Brüderschaft einzutreten." Und fünf Monate später erzählt er (Dr., S. 58), daß er

[1]) Angeführt nach Ritschl, Gesch. des Pietismus III. S. 410.

in der mährischen Kirche gewesen sei und nichts angenommen habe. Es geht aus dem Tagebuch nicht klar hervor, ob es irgendein äußerer Anlaß oder ein Befehl von Gott gewesen sei, der ihn verhindert hat, sich den Herrnhutern anzuschließen, was deutlich eine Zeitlang seine Absicht gewesen war. Die letztere Möglichkeit dürfte wohl die wahrscheinlichere sein.

In Swedenborgs späterer Theologie habe ich keine einzige Spur dieser kurzen Verbindung mit den Herrnhutern finden können. Die katholisch gefärbte Christuserotik, die während dieser kritischen Zeit für Swedenborgs Zustand kennzeichnend ist, verschwindet später so völlig, daß sich in seiner Theologie sehr wenig Platz für die historische Christusgestalt findet. In fast allen Punkten steht er später im schärfsten Gegensatz zu den Zinzendorfianern, die ihm im Gegenteil mit ihrer christozentrischen Auffassung und ihrem bibelkritischen Freisinn eine besonders unsympathische Erscheinung sind. Von allen zeitgenössischen Sektengemeinden werden die Herrnhuter in seinen späteren Aussprüchen natürlich am härtesten behandelt. Wegen seiner absprechenden Urteile über Zinzendorf und seine Anhänger war Swedenborg auch die Zielscheibe einer recht ausgeprägten Antipathie von seiten der Herrnhuter in Schweden und im Auslande.

Aus dieser Gehässigkeit von seiten der Herrnhuter wollen die Biographen Swedenborgs die Angaben über seine Geisteskrankheit erklären, die allmählich in der Form eines Gerüchtes Schweden erreichten, und zuletzt eine so große Verbreitung gewannen, daß nach Angaben eines Zeitgenossen auf dem Reichstag 1769 in der Geistlichkeit ernstlich davon die Rede gewesen sein soll, Swedenborg den Prozeß zu machen und zu erklären, er sei „durch Religionsschrullen geistesgestört geworden". Man kann nämlich mit Sicherheit nachweisen, daß diese Gerüchte auf seinen Aufenthalt in London während dieser Krise zurückgehen und den Herrnhuter Brockmer als Urheber haben, der einige Zeit der Hauswirt Swedenborgs war. Es ist völlig unmöglich, den Wert dieser Aus-

[1]) Robsahms memoarer. Skandinavisk Nykyrk-tidning 1876. S. 154.

sagen historisch zu beurteilen, die nur aus zweiter Hand und in mehreren sich widersprechenden Fassungen vorliegen (siehe Tafel II, S. 389ff.). Sie gehen darauf hinaus, Swedenborg sei äußerst exzentrisch aufgetreten, habe verkündet, er sei der Erlöser, gekommen, um von den Juden gekreuzigt zu werden, habe sich auf einem öffentlichen Platz entkleidet und sich im Straßenschmutz gewälzt, eigentümliche Fußwaschungen vorgenommen und deliriumähnliche Anfälle gehabt. Eine genaue fachmännische Untersuchung der Tagebuchsaufzeichnungen dürfte feststellen können, wieviel Glauben man diesen Angaben schenken kann[1]), und vielleicht auch die Art der psychischen Krise, die Swedenborg zu dieser Zeit zweifellos durchmachte. Da mir alle Voraussetzungen fehlen, zu dieser Frage Stellung zu nehmen und da die Sachverständigen bei ihren Versuchen die auf eine Psychose deutenden Symptome näher zu bestimmen, zu entgegengesetzten Ergebnissen gelangt sind, bleibt mir nichts anderes übrig, als das zweifellos noch ungelöste Problem zu übergehen[2]).

[1]) Herrlin hat im Sydsvenska Dagbladet 1903, Nr. 220 auf Swedenborgs Aufzeichnung vom 26./27. Aug. hingewiesen: „Nachts schienen mir meine plantae pedis ganz weiß zu sein, was bedeutet, daß mir meine Sünden vergeben sind." Er hebt hervor, daß dieses sicherlich auf die von Brockmer erwähnten zeremoniellen Fußwaschungen hindeutet. Dieselbe Sache ist zweifellos mit der Aufzeichnung vom 22./23. Aug. gemeint (Dr. S. 48). „Sah einen Knaben, der mit meinem Hemd fortlief und ich lief hinter ihm her; bedeutet, daß ich die Füße nicht gewaschen hatte." Vgl. auch Dr. S. 20. Für die Angabe, daß sich Swedenborg für Christus gehalten habe, fand ich im Tagebuch keinen anderen Beweis als den rätselhaften Ausspruch Dr. S. 61: „schien ich Christus selber zu sein, mit dem ich umging wie mit einem andern." Hier handelt es sich doch auf alle Fälle nur um einen Traum. Daß sich Swedenborg wirklich eingebildet haben sollte, der Messias zu sein, scheint äußerst unwahrscheinlich, da in diesem Fall wohl sein intimes Tagebuch irgendwelche Spuren davon aufweisen würde.

[2]) In einem Vortrag „Über Swedenborgs Psychose" in der Svenska Läkaresällskapets (gedruckt in Svenska Läkaresällskapets förhandlingar 1914. H. 9) hat E. Kleen behauptet, Swedenborg habe an Paraphrenie gelitten. Diese Theorie entzieht sich natürlich jedem kritischen Urteile, ehe weitere dokumentarische Beweise dafür erbracht worden sind, was der Verfasser auch zu tun versprochen hat.

Aus der Auskunft, die uns das Tagebuch gibt, geht nicht hervor, daß sich sein physischer oder psychischer Zustand in den letzten Monaten wesentlich verändert hat. Er setzt in England den ganzen Sommer über seine Arbeit am Regnum Animale fort, dessen zwei erste Teile im Haag herausgegeben und dessen dritter Teil im Frühling 1745 zu London gedruckt wurde. Ein großer Teil seiner Träume bezieht sich immer noch auf seine wissenschaftlichen Beschäftigungen und wird durch kurze Aufzeichnungen und Anspielungen auf Träume in seinen zu dieser Zeit verfaßten wissenschaftlichen Arbeiten ergänzt.

Seine religiöse Krise scheint sich ungefähr in denselben Bahnen weiter zu entwickeln wie zuvor. Immer wieder klagt er darüber, daß sein Körper „continuirlich rebelliere", immer wieder hat er Versuchungen von ungefähr derselben Art wie zuvor und sehnt sich danach, wieder in denselben Zustand zu kommen wie damals „als Christus mir die göttliche Gnade erwies". Was ihm seiner Ansicht nach vor allem fehlt, ist der rechte kindliche Sinn. Durch verschiedene Offenbarungen tut Gott ihm kund, „daß man wie ein Kind gegen unseren Herren sein muß", daß Gott ihm alles Geistige und Weltliche schenken werde, „wenn ich wie ein Kind alle Sorge auf ihn werfe" (Dr., S. 48). Eines Nachts träumt er, daß er im „Regno Innocentiae" sei: „sah unter mir den schönsten Garten, den man nur sehen kann, wo jeder Zweig eine Reihe weißer Rosen trug. Kam dann in ein langes Zimmer, da standen weiße, schöne Schalen mit Milch und Brot darin, so appetitlich, wie man es sich nur vorstellen kann." Er trifft da „ein

---

Nach dem Erscheinen der schwedischen Ausgabe meiner Arbeit hat Kleen diesen Standpunkt ausführlich dargelegt und begründet in dem Werke „Swedenborg, En lefnadsskildring" 1. 2. Stockholm 1917—1920. Es scheint seiner psychiatrischen Analyse jedoch nicht gelungen zu sein, die schwedischen Fachmänner auf diesem Gebiete zu einen. Dr. Kleen selber ist nämlich nicht Psychiater. Ich muß also weiter eine abwartende Haltung zu der Frage nach Swedendorgs Geistesgestörtheit einnehmen. Hier auf eine Polemik gegen Kleens Darstellung und Einschätzung der Persönlichkeit und Schriftstellerei Swedenborgs einzugehen, scheint mir nicht angebracht, da Kleens Werk den deutschen Lesern nicht zugänglich ist (Anm. des Verf.).

kleines, hübsches und unschuldiges Kind", das „er für die Innocentia selber hält" (Dr., S. 57). Jetzt erst glaubt er seine Erkenntnis unmittelbar vom Herrn empfangen zu können, „weil ich erst jetzt dahin gelangt bin, daß ich nichts weiß und alle prae concepta judicia sind mir genommen, was der Anfang der Lehre ist. Man muß erst wieder ein Kind sein und dann in Erkenntnis aufgezogen werden, wie es jetzt mit mir geschieht" (Dr., S. 59).

In dem letzten Teil des Tagebuches beschäftigt er sich jedoch hauptsächlich mit der Frage, ob er seine wissenschaftliche Arbeit aufgeben soll. Wie wir sahen, trug er sich schon recht früh in dieser Krise mit dem Plane, sie ganz beiseite zu legen, als verweltlichend und zur Eigenliebe führend. Und auch jetzt wirft er sich vor, oft anderen gegenüber seine Arbeit gerühmt zu haben (Dr., S. 50). Seine Träume und Offenbarungen scheinen ihm jedoch keinen klaren Bescheid über Gottes Willen zu geben. Zuweilen scheinen sie ihn zu bestärken, mit seiner Arbeit fortzufahren. So empfängt er in der Nacht vom 29.—30. September eine Offenbarung, die ihm verkündet: „das, was ich mit Gottes Hilfe von den Formen geschrieben habe würde mich weiter führen zu größeren Herrlichkeiten." Aber einige Nächte später wird es ihm klar, daß dieses eine Eingebung von bösen Geistern gewesen ist.

In der Nacht vom 6.—7. Oktober weist ihn jedoch eine göttliche Offenbarung auf den Weg hin, dem er zu folgen hat. „Jede Liebe — sie mag nun auf meine Arbeiten gerichtet sein oder auf andere Dinge — ist eine heuchlerische Liebe, weil man diese Arbeiten ihretwillen liebt und nicht als Mittel zu der einzigen Liebe, der Liebe zu Gott und Jesus Christus." Und gleichzeitig ist von einem göttlichen Buche die Rede, das zu verfassen seine Aufgabe sei: „Sonst wurde etwas von meinem Buche erzählt und gesagt, es sei ein liber divinus de dei cultu et amore. Ich glaube, es war auch etwas von spiritibus die Rede. Ich glaubte etwas davon in meinem de Infinito erwähnt zu haben, aber darauf bekam ich keine Antwort" (Dr., S. 55).

Die wissenschaftliche Arbeit aufzugeben, die er jetzt nach so vieljährigem Studium zu beenden hofft, ist für ihn natürlich

das schwerste Opfer von allem, und man sieht, wie er sich in Gedanken daran geradezu ängstigt. Ein paar Nächte später glaubt er durch einen Traum dafür bestraft zu werden, „daß er die Tage vorher mit einer Arbeit beschäftigt war, die sich von der anderen ganz unterschied und einer ganz anderen amour angehörte, als solle sie herrschen und sei nicht im Vergleich mit der anderen ein Geschwätz und Spiel." Und beim Erwachen ist er fest entschlossen, diese Arbeit aufzugeben. Als er aufs neue einschläft, hat er einen Traum, der sich gerade auf das Kapitel im Regnum Animale bezieht, mit dem er jetzt beschäftigt ist, „wodurch ich darin bestärkt wurde, in meiner Arbeit fortzufahren. Gebe Gott, es sei zu seinem Wohlgefallen" (Dr., S. 58).

In der Nacht vom 26.—27. Oktober, wo er im Traum mit Christus spricht, erfährt er aber, daß er sich am nächsten Tage an die Arbeit begeben soll, das neue göttliche Buch zu schreiben, über das er zuvor eine Offenbarung empfangen hat. Er erfährt, daß er „nichts von anderen annehmen und nur eigenes bringen darf". „Gott leite mich auf dem rechten Wege: Christus sagte, daß ich nichts vornehmen darf, ohne ihn" (Dr., S. 62).

Diese Nacht endigt damit, daß er ein ebensolches deliquium bekommt, wie vor sieben Jahren in Amsterdam beim Beginn der Oeconomia (s. oben S. 70). „Aber viel subtiler, daß ich dem Tode nah zu sein glaubte. Es bedeutet wie damals, daß mein Kopf wirklich von dem, was seine Gedanken hindern wollte, befreit und gereinigt wurde." Die von ihm erlangte „Penetration" zeigt sich auch im äußeren darin, daß er eine „feine Handschrift" schreibt.

Hiermit endigen die Aufzeichnungen.

Swedenborg glaubt also, das Ziel erreicht zu haben, nach dem er bewußt oder unbewußt während dieser ganzen Krise gestrebt hat, sein eigenes Ich zu töten, sich wie ein willenloses Werkzeug in Gottes Hand zu geben. Er glaubt nicht nur seine wissenschaftlichen Arbeiten und seinen wissenschaftlichen Ehrgeiz, sondern auch all sein Wissen über Bord geworfen zu haben, um wie ein Kind zu werden, um das göttliche Licht unbehindert in seine Seele einströmen zu lassen. Es ist ihm gelungen, das Schwerste

von allem zu erlangen, „den Glauben ohne Überlegung (Reasonnement)". Auch an äußeren Veränderungen merkt er, daß er nicht mehr derselbe ist. Er erzählt am 9. August (a. a. O., S. 57), er sei so scharfsichtig geworden, daß er die feingedruckte Bibel ohne die geringste Unbequemlichkeit lesen könne. Und einige Tage später erfährt er in einem Traum, daß er „seit 14 Tagen begann, viel hübscher auszusehen und einem Engel gleich zu sein" (Dr., S. 59).

Am Ende dieser Krise hat er auch die Erklärung dafür gefunden, daß sich der Inhalt der Offenbarungen, Träume und Visionen, die er gehabt hat, zuweilen widersprach. In einer Aufzeichnung, die mehrere Tage zusammenfaßt (den 3.—6. Oktober), heißt es nämlich: „Habe verschiedene Male gemerkt, daß es allerlei Arten von Geistern gibt. Der eine Geist, der Geist Christi, ist der einzige, der alle Glückseligkeit bringt; von den anderen wird man auf tausenderlei Weise verlockt; wer sich aber mit ihnen einläßt, wird unglücklich . . . Darum ist das Unterscheiden der Geister eine Sache, die man nur durch Christum selbst und durch seinen Geist tun kann."

Es geht schon aus der Form der Aufzeichnung hervor, daß Swedenborg hier zunächst an die bekannte Mahnung, die Geister zu prüfen, im ersten Johannisbrief (IV, 1—3), denkt, die ja auf der Vorstellung des Urchristentums beruht[1]), daß die Dämonen auf den Menschen in einer Weise wirken können, die dem Geist Gottes täuschend gleicht. „Ihr Lieben, glaubet nicht einem jeglichen Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt. Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeglicher Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott. Und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennt, daß Jesus Cristus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists, von welchem ihr habt gehört, daß er kommen werde, und ist jetzt schon in der Welt."

[1]) Vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909. S. 75.

Der nächste Anstoß zu Swedenborgs Erfahrung, daß es verschiedenartige Geister gibt, scheint eine „representation" gewesen zu sein, die er bei einem Mittagsschlaf am 3. Oktober hat. Die Aufzeichnung hierüber (Dr., S. 54), die wegen einiger ausgelassenen Worte schwer zu deuten ist, sagt, daß alle unsere Gedanken „keinen anderen finem und rationem in sich tragen, als den, welcher aus dem „spiritu Dei oder corporis" hineinkommt. Wenn die Gedanken von dem „spiritu corporis" eingegeben sind, ist alles vom Innersten an Sünde, denn wir richten unseren Sinn nur auf das, was dem Geistigen widerspricht." Und Swedenborg fügt hinzu: „Was herrscht, können wir, wenn wir nachsinnen, selber merken an unseren amoribus, die uns gleichwohl begleiten."

Es ist ersichtlich, daß es diese vom „Geist Gottes" oder vom „Geist des Körpers" beherrschten amores sind, die sich in Swedenborgs Phantasie so darstellen, als seien sie von Geisterwesen hervorgerufen. Den unmittelbaren Beweis davon erhält man in der Tagebuchaufzeichnung vom 6.—7. Oktober (Dr., S. 55), wo es heißt: „„Aus diesem und dem Vorhergehenden sieht man, wie bald ein Mensch von anderen Geistern verführt ist, die sich nach eines jeden amour darstellen, denn die amores werden von Geistern dargestellt, tatsächlich auch wie Frauenzimmer in . . ." (hier bricht der Text ab).

In dem während der Krise geschriebenen Werke De Cultu et Amore Dei wird dieser Gedankengang weiter ausgeführt. Der Mensch steht unter zwei entgegengesetzten Einflüssen, von Gott und vom Fürsten der Welt, von der Liebe zum Besten und von der Liebe zum Schlechtesten. Himmlische Wesen, amores, wirken durch die anima, während die Geister des Weltfürsten, unsere sinnlichen Leidenschaften, durch den Körper in den animus hinaufdrängen. Bei jedem Menschen gibt es eine unendliche Anzahl amores. Aber da sie so zahlreich sind, fehlt uns der Überblick über sie, und da sich jede Liebe selbst in die höchste verkleiden kann, können wir verleitet werden, einer Liebe zu folgen, die von sinnlicher Art ist und dem animus angehört (a. a. O., S. 68).

Während der theosophischen Periode hat sich diese Anschauung bekanntlich zu einer völlig ausgeprägten Geisterlehre ent-

wickelt. Der Mensch wird nicht unmittelbar von Gott gelenkt, sondern durch Engel und Geister. Jeder Mensch ist mit zwei himmlischen Engeln und zwei Geistern der Hölle verbunden, die in alles, was er denkt und fühlt, einfließen. Alle Versuchungen entstehen, wenn es sich um Glaubensangelegenheiten handelt, durch Geister; bei Willensäußerungen durch Genien. Geister erscheinen in sichtbarer Form, aber Genien machen sich unsichtbar und offenbaren sich nur, indem sie in die Begierden und Lüste der Menschen einfließen. Sie tun es so böswillig und heimlich, daß der Mensch unmöglich glauben kann, die Versuchung käme von ihnen, sondern aus eigenem Antrieb zu handeln vermeint (A. C 751, 5035 und anderwärts).

Wie sehr Swedenborgs psychologisches System mit seinem Dualismus zwischen göttlichem und weltlichem Einfluß, zwischen äußerem und innerem Menschen, zu einer derartigen dämonologischen Umgestaltung führte, habe ich schon mehrfach hervorgehoben. Schon längst vor seiner Krise hat er geglaubt, daß übersinnliche Wesen den Willen des Menschen beeinflussen (vgl. oben S. 44). In der Tagebuchsperiode ist ihm durch seine Visionen dieser Glaube bestätigt. Er hatte selbst gefühlt, wie sich der Teufel in sein Innerstes hineingedrängt und ihn zu verführen versucht hat, und wie er von Christus ausgetrieben ist. Zuletzt ist ihm durch die Widersprüche in den empfangenen Offenbarungen der Verdacht gekommen, daß er bösen Geistern ausgesetzt sei, die sich verkleideten und versuchten, sich für Christi eigenen Geist, für die einzige rechte Liebe auszugeben.

Wir sahen, daß Swedenborg in der leider nicht ausgeführten Stelle des Tagebuches, wo er von dem Wirken der Geister in unseren amores spricht, gleichzeitig auch etwas von „Frauenzimmern" erwähnt. Daß die Frauengestalten, die sich ihm in den im Tagebuch so oft vorkommenden erotischen Träumen zeigen, von ihm als Engel oder Geisteroffenbarungen aufgefaßt werden, ist tatsächlich ganz klar. Schon das erste Weib, das er im Traume sieht (Dr., S. 4), hält er für seinen „Schutzengel".

Über den physiologischen Anlaß dieser immer erotomanischeren Träume von Liebesverbindungen mit verschiedenen

Frauen kann wohl kein Zweifel herrschen. Swedenborg erklärt ja selber in der Einleitung seines Tagebuches, daß seine „Neigung zu Weibern", die seine Hauptleidenschaft gewesen sei, plötzlich verschwunden wäre. Es scheint aber nach den Aufzeichnungen des Tagebuches eher so, als habe er sie durch irgendeine Art Askese in Zaum gehalten[1]). Denn in den Träumen kommen die unterdrückten Triebe wieder zur Herrschaft mit einer Gewalt, die bei einem Manne von fast 60 Jahren auf eine ungewöhnlich starke sexuelle Veranlagung schließen läßt. Sie haben sogar den hervorragenden Psychologen A. Lehmann[2]) veranlaßt, anzunehmen, daß Swedenborgs Nervensystem „durch sexuelle Ausschweifungen völlig verdorben" gewesen sei. Wie weit diese Aufzeichnungen das Recht zu einer derartigen Vermutung geben können, vermag ich nicht zu beurteilen. Es widerspricht jedoch allem, was wir von Swedenborgs privatem Leben und seiner Persönlichkeit wissen. Daß das sexuelle Element schon zu dieser Zeit eine große Rolle in seiner religiösen Vorstellungswelt spielt, ist jedoch ganz deutlich. Ich erinnere nur an seine wiederholten Vergleiche des höchsten ekstatischen Seligkeitszustandes mit dem erotischen Rausche (s. oben S. 151).

Es ist jedoch nicht richtig, wenn Lehmann und auch die meisten anderen Swedenborgbiographen, sei es nun, daß sie Swedenborg entschuldigen oder seine abnorme sexuelle Veranlagung hervorheben wollen, ihn wie einen St. Antonius hinstellen, der sich durch heißes Flehen von den Frauengestalten zu befreien sucht, die ihn im Traume anfechten. Im Gegenteil, er nimmt diese Träume mit derselben Befriedigung hin, wie seine erotischen Ekstasen. Sowohl jetzt als auch später sieht er die geschlechtliche Liebe als etwas Hohes und Himmlisches an, als Stufe zu der höchsten Liebe, der Liebe zu Gott. Nach einer der ausführlichsten Erzählungen von einem geträumten Liebeserlebnis vermerkt er im Tagebuch (Dr., S. 37): „Dieses bedeutet

[1]) Er ist doch zuweilen nicht ganz sicher, ob Gott völlige Keuschheit von ihm verlangt. Siehe die Aufzeichnung vom 19.—20. Juni (Dr. S. 133).

[2]) Overtroog Troldom, Kphmn. 1896. III. S. 13.

höchste Liebe für den Heiligen, denn alle Liebe hat daher ihren Ursprung, ist eine Serie, im Körper ist sie wirklich im projectione seminis." Er beschließt jedoch, keinem diesen Traum zu erzählen, „denn für weltlichen Verstand ist es impurum, an sich purum."

Darum werden auch oft die Frauengestalten, die ihm im Traum begegnen, himmlische Offenbarungen. Sie stellen „objecta scientiae" dar, „sapientia", „veritas", „pietas" usw. Seine geschlechtliche Verbindung mit ihnen bedeutet seine Liebe zur Weisheit usw. Zuweilen träumt er, daß er von einer Frau entweicht, die sich in sein Bett gedrängt hat. Sie stellt dann z. B. seine weltliche Schriftstellerei dar, die er aufgeben soll für das „was höher ist" (Dr., S. 39). Wir sehen also, daß diese erträumten Frauen, für ihn Geister von verschiedener Art sind und auf Grund ihres häufigen Vorkommens im Tagebuch scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß sie ihm den ersten Anstoß zu seiner Geisterlehre gegeben haben. Wir bemerken auch, daß er in De Cultu et Amore Dei durchweg Adam mit Geistern in Frauengestalt in Verbindung stehen läßt. Auch in seiner theosophischen Periode deutet er Gesichte von nackenden Frauen als Zeichen der Liebe für geistliche Dinge. (S. Diarium sp. Nr. 3856.) In seinen Bibelerklärungen bedeutet das Wort Weib „Liebe zur Wahrheit" (affectiones veri).

Es ist aus meiner kurzgefaßten Darstellung des Tagebuchinhaltes vielleicht nicht ganz klar hervorgegangen, welche Rolle die Lehre von den Entsprechungen darin spielt. Die meisten Träume und Visionen, die er in dieser Zeit empfängt, sind symbolisch und müssen von ihm anders ausgelegt werden, um die Bedeutung göttlicher Offenbarungen zu erlangen. Tafel hat ausführlich nachgewiesen (a. a. O., II, 1074—1082), daß diese Umdeutungen fast immer mit denen übereinstimmen, die er später in seinen Bibelauslegungen und im Diarium Spirituale gibt. So wird diese Zeit der Visionen in gewissem Sinne eine Vorschule zu Swedenborgs gesamten späteren Geisterseherei und Bibelexegese.

Durch den plötzlichen Abschluß des Tagebuches sind wir außerstande, Swedenborgs innerer Entwicklung während dieser

Krise bis zum Ende zu folgen. Nur durch Erzählungen aus zweiter Hand haben wir Kenntnis von der großen Vision, die ihm die endgültige Bestätigung der Mission gab, die zu vollenden Gott ihm auferlegt hatte. Am ausführlichsten erzählt uns davon der Bankkämmerer Carl Robsahm, der in seinen Memoiren einige besonders interessante Aufzeichnungen gesammelt hat über sein Zusammensein mit Swedenborg während seiner letzten Jahre[1]). Er behauptet, Swedenborgs eigene Darstellung der Ereignisse wortgetreu wiederzugeben. Robsahm sagt, er habe Swedenborg gefragt, „wo und wie es ihm gegeben worden sei, zu sehen und zu hören, was in der Geisterwelt, im Himmel und auf der Erde vorgehe". Hierauf antwortete Swedenborg:

„Ich war in London und speiste etwas spät zu mittag in einem Keller, wo ich zu speisen pflegte, und hatte dort mein eigenes Zimmer, wo ich mich an Gedanken über vorhin erwähnte Fragen ergötzte. Ich war hungrig und aß mit gutem Appetit. Gegen Ende der Mahlzeit merkte ich etwas Trübes vor meinen Augen, es dunkelte, und ich sah den Fußboden mit den scheußlichsten kriechenden Tieren bedeckt, wie Schlangen, Kröten und ähnlichen Geschöpfen. Ich wunderte mich, denn ich war völlig bei Besinnung und klarem Bewußtsein. Zuletzt nahm die Dunkelheit überhand, zerteilte sich plötzlich und ich sah in der Ecke des Zimmers einen Mann sitzen. Da ich ganz allein war, erschrak ich bei seiner Rede, als er sagte: Iß nicht so viel. Es wurde mir wieder schwarz vor den Augen, erhellte sich aber ebenso schnell wieder, und ich sah mich allein im Zimmer.

Ein so unerwarteter Schrecken beschleunigte meinen Heimgang. Ich ließ dem Hauswirt nichts merken, bedachte aber genau alles was geschehen und konnte es nicht für einen Zufall halten oder glauben, es sei von physischen Ursachen hervorgerufen.

Ich ging nach Hause, aber in der Nacht offenbarte sich derselbe Mann und jetzt war ich nicht erschrocken. Er sagte, er sei Gott der Herr, der Welt Schöpfer und Erlöser, er habe mich

[1]) In englischer Übersetzung gedruckt bei Tafel I. S. 31 ff. Der schwedische Text ist in Skandinavisk-Nykyrk-tidning 1876. S. 60 ff. herausgegeben.

ausersehen, den Menschen den geistigen Inhalt der Heiligen Schrift auszulegen und würde mir selber erklären, was ich über diesen Gegenstand schreiben sollte. Mir wurde in derselben Nacht zu meiner Überzeugung die Geisterwelt, die Hölle und der Himmel geöffnet, wo ich viele Bekannte desselben Standes wiedererkannte: Von dem Tage an entsagte ich aller weltlichen Gelehrsamkeit und arbeitete in geistigen Dingen, wie mir der Herr befahl zu schreiben. Seitdem öffnete mir der Herr recht oft meine leiblichen Augen, so daß ich mitten am Tage in das andere Leben hineinsehen und im wachen Zustande mit Engeln und Geistern reden konnte."

Ein Brief von Beyer an C. F. Nordenskjöld vom 25. März 1776 gibt ferner einige Einzelheiten zu dem Teil der Erzählung Robsahms, der Gottes zweite Offenbarung in der Nacht betrifft. „Die Erzählung von der Persönlichen Offenbarung des Herren vor dem Assessor, der Ihn in Purpur und majestätischem Schein in der Nähe des Bettes sitzen sah, während Er dem Assessor Seine Aufträge gab, habe ich aus dessen eigenem Mund beim Mittagsessen bei Doktor Rosin gehört, wo ich den Alten zum ersten Male sah. Ich entsinne mich, daß ich ihn da fragte, wie lange es gedauert habe, worauf er antwortete, ungefähr eine Viertelstunde. Dann fragte ich ihn noch, ob nicht der starke Schein seinen Augen weh getan habe? Was er verneinte[1])."

In Swedenborgs erstem großen Bibelkommentar (Adversaria IV, 1956—1957) wird auch, wie Tafel hervorgehoben hat (a. a. O., I, 623), auf dieselbe Begebenheit angespielt. Bei Erklärung des 8. Kapitel im Exodus, wo Gott das Land Pharaos mit Kröten heimsucht, sagt nämlich Swedenborg, daß mit diesen Kröten unreine Geister der schlimmsten Art gemeint seien, die das Niedrigste im Menschen beherrschen und die Begierden des Leibes und des Blutes erwecken und besonders die Wollust des Geschmackes. Sie sind von verschiedener Gestalt. „Derartige Gestalten", fährt er fort, „zeigten sich mir einmal, da sie (von mir) ausgingen und dieses so deutlich, daß ich sie vor meinen

[1]) Der Brief wird in der Sammlung von Urkunden (Tüb. 1845. Abt. IV. S. 79) nach Imm. Tafels schwedischem Abdruck wiedergegeben.

Augen kriechen sah: sie sammelten sich plötzlich in einer Gestalt, wurden zu Feuer und gingen mit einem Laut auseinander, der in meinen Ohren wie ein Knall klang bei ihrem Zerspringen. Darauf war der Platz wieder rein. Dieses geschah zu London im April 1745. Durch meine Poren ging es wie ein Rauch hinaus, aber auf dem Fußboden sah ich kriechende Schlangen in großer Anzahl."

Durch diese Aufzeichnung, die ja offensichtlich auf dieselbe Begebenheit hinzielt, erhalten wir zunächst ein bestimmtes Datum für das Erlebnis, den April 1745. Das ist auch der Zeitpunkt, auf den Swedenborg meistens das Öffnen seines geistigen Gesichtes verlegt[1]).

Aber sie ist auch in anderer Hinsicht von großer Bedeutung. Sie zeigt nämlich den in Robsahms Erzählung sehr unklaren Zusammenhang zwischen der Vision der Kriechtiere auf dem Fußboden und der Gestalt, die Swedenborg das zu viele Essen verbietet. Wir erkennen jetzt viel deutlicher den Zusammenhang zwischen dem Verlauf dieser Vision und der Christusoffenbarung, die Swedenborg ein Jahr vorher empfing. Auch diese wurde damit eingeleitet, daß ihn der Versucher mit einem großen Lärm verließ. Daß diese Vision einen so tiefen Eindruck auf Swedenborg gemacht hat, will Herrlin[2]) teilweise dadurch erklären, daß es seine erste „echte Halluzination" gewesen sei. Natürlich ist es schwer, aus diesen Beschreibungen zweiter Hand irgendwelche Schlüsse zu ziehen, aber sie scheinen mir doch Herrlins Auffassung zu bestätigen. Swedenborg betont, daß er bei völligem Bewußtsein und klaren Gedanken gewesen sei, während er im Tagebuch sagt, er empfinge seine Offenbarungen meistens in einem Zustand zwischen Traum und Wachen. Er scheint das Gesicht auf die äußeren Sinnesorgane zu lokalisieren. In Robsahms Erzählung ist von den „leiblichen Augen" die Rede, und Beyers Frage, ob der strahlende Schein den Augen nicht weh getan habe, setzt ja voraus, daß Swedenborg es ihm auf

[1]) Vgl. die Diskussion bei Tafel, a. a. O., II. S. 1118 ff.

[2]) In seiner Artikelreihe im Sydsvenska Dagbladet. Aug.-Sept. 1903. Nr. 220.

dieselbe Weise geschildert hat. Noch bemerkenswerter ist, daß Swedenborg die Erscheinungen in der wirklichen räumlichen Umgebung sieht: Die Reptilien kriechen auf dem Fußboden, die Menschengestalt offenbart sich in der Zimmerecke. In allen diesen typischen Merkmalen, die zeigen, daß wir es mit einer echten psychosensoriellen Halluzination zu tun haben, kommt weiter die Angabe, daß Swedenborg in Schrecken versetzt sei. Wie ich schon vorher erwähnt habe, ist diese stark erschütternde Wirkung gerade für die wirkliche Halluzination kennzeichnend, besonders wenn das Subjekt sie zum ersten Male erfährt (vgl. oben S. 131).

Daß diese Vision den Charakter einer völlig ausgeprägten Wahrnehmung, einer greifbaren Wirklichkeit hatte, erklärt gerade Swedenborgs Ansicht, dadurch die endgültige Vergewisserung seiner Verbindung mit einer höheren Welt, seiner zukünftigen religiösen Aufgabe erhalten zu haben. Auch die von der Erscheinung ausgesprochenen Worte — so trivial sie den Psychiatern auch vorkommen mögen, die sich darüber lustig gemacht haben — waren geeignet, ihn auf die Berufung vorzubereiten, die bei dem nächtlichen Gesicht darauf folgen sollte. Wir haben gesehen, daß Swedenborg schon vorher Offenbarungen gehabt hat, die ihm befahlen, seinen Appetit zu „bezwingen", um als ein „novus homo in Christo" zu leben. Wie die meisten Visionäre hielt er die Askese für eine unentbehrliche Voraussetzung seines Umganges mit der Geisterwelt und beobachtete während seines gesamten übrigen Lebens eine spartanische Einfachheit in seinen täglichen Gewohnheiten.

Mit dieser Vision hat Swedenborg also das äußere Zeichen erhalten, daß der Kampf, der in seiner Brust getobt hatte, nun ausgekämpft sei. Er hatte auf eine Weise, die ihm keinen Zweifel aufkommen ließ, Gewißheit darüber erlangt, was Gott mit ihm plante. Alle Reiche der Geisterwelt waren seinem Blick geöffnet worden. Er hatte erfahren, daß seine Aufgabe sein sollte, den inneren Sinn des Bibelwortes zu erklären und daß Gott ihm dabei beistehen wollte. Und er hat deshalb — und das ist vielleicht das Wichtigste — alle „weltliche Gelehrsamkeit" aufge-

geben, um fortan ausschließlich „in geistlichen Dingen" zu arbeiten. Von Stund an ist er seines Weges sicher.

In dieser endlich gewonnenen Gewißheit liegt die Ursache, daß Swedenborg während der letzten Periode seines Lebens, der theologischen, so selbstbewußt ruhig, so harmonisch wirkt. Freilich weiß er auch während dieser Periode von Versuchungen zu erzählen, die von bösen Geistern hervorgerufen wurden, aber das sind nur vorübergehende Prüfungen, denen er sich gerade deshalb ausgesetzt glaubt, weil er Gottes besonders erwähltes Werkzeug ist. Er hat weiter Offenbarungen und Visionen, aber sie haben völlig ihren ekstatischen, erschütternden Charakter verloren, den sie im Traumtagebuch besitzen. Es herrscht ein himmelweiter Unterschied zwischen den ruhigen Erzählungen seiner Erlebnisse in der Geisterwelt, die Swedenborg im Diarium Spirituale, in Arcana Coelestia und anderen Werken der theologischen Periode gibt, und den fieberhaften Schilderungen im Traumtagebuche. Zweifel und Selbstqual haben einem Köhlerglauben an eigene Dogmen Platz gemacht, der den meisten Lesern allzu bestimmt und sicher vorkommen dürfte. Der weiche Mystiker scheint zuweilen in einen streitsüchtigen Theologen verwandelt, der alle anderen verketzert und verurteilt. Und noch mehr: es scheint zuweilen, als habe er, wenn er anderen den Weg weisen soll, vergessen, wie er selbst seine religiöse Krise durchgemacht hat. Es gibt in seiner Schilderung von der Bekehrung und Wiedergeburt recht wenig Raum für die Umstände, die ihm während der Tagebuchzeit die wichtigsten zu sein schienen, die völlige Selbstaufgabe des Individuums, die Sehnsucht nach dem „bedingungslosen Glauben", das passive Vertrauen auf Gottes Gnade, der wir alle Sorge überlassen, da unser eigener Wille die Erlösung eher hindert als dazu mitwirkt. Von dieser quietistisch gefärbten Anschauung sollte er zu der Lehre zurückkehren, die er schon in der Oeconomia verkündet hatte, von der Fähigkeit und Pflicht des Menschen, mit eigenen Kräften zum Erlösungswerke beizutragen. Seine Auffassung der Wiedergeburt als einen durch langsame und energische Charakterumbildung und ein sittliches Leben gewonnenen Sieg über Sünden und böse Neigungen steht ja in

direktem Widerspruch mit seiner eigenen Lage im Traumbuch, wo er jeden Augenblick erwartet, durch eine plötzliche Einstrahlung der Gnade Gottes zu einem anderen Menschen verwandelt zu werden, wo sein höchstes Streben ist, ein Instrument zu werden, auf dem Gott nach seinem Wohlgefallen spielt.

Tatsächlich ist diese Entwicklung psychologisch völlig erklärlich und ist bei vielen anderen Mystikern beobachtet worden. Leuba hat sie in seinem oben erwähnten Aufsatz als für christliche Mystik typisch bezeichnet und ihr Vorkommen bei der heiligen Theresa, Tauler, Mme. Guyon und anderen nachgewiesen. Er hebt hervor, daß das Gemeinsame für die großen christlichen Mystiker nicht nur eine Neigung für passive Selbstaufgabe ist, sondern auch ein Zug, der das gerade Gegenteil zu sein scheint, ein expansives praktisches Streben nach einem moralischen Ideal. Es ist wahr, daß der Mystiker sein eigenes Ich auszulöschen versucht, daß er sich von der Außenwelt zurückzieht. Aber diese Neigungen beherrschen ihn vorzugsweise während der Krise. Es ist ihm ein Bedürfnis, den „natürlichen" Menschen in seiner Brust zu bekämpfen, das heißt sich von den körperlichen Begierden und Bedürfnissen zu befreien, und darum auch von allen äußeren Eindrücken, die ihn von dem Ziel, zu dem er strebt, der Vereinigung mit dem Göttlichen, ablenken könnten. Aber wenn er dieses Ziel erreicht hat, sich nur noch als Werkzeug von Gottes Willen fühlt und glaubt, endgültig sein eigenes Ich getötet zu haben, hat er es tatsächlich wiedergewonnen. In der Gewißheit, nicht länger irre zu gehen, wird seine Persönlichkeit aufs Neue aktiv und zielbewußt. Die Zurückgezogenheit hört auf und er tritt als Reformator und religiöser Organisator mit vollen Kräften ins soziale Leben ein. Der geistige Prozeß, den er durchmacht, hat die selbstischen Triebe bei ihm getötet und ihm anstatt dessen altruistische Neigungen geschenkt. „Passer de la volonté propre à la volonté divine signifie passer de la volonté particulière à la volonté collective[1])."

Es scheint mir, als könne Leubas psychologische Erklärung, von der ich leider nur einen äußerst zusammengedrängten Auszug

[1]) Leuba, a. a. O., S. 29.

geben durfte, Punkt für Punkt auf Swedenborg angewandt werden. Sie paßt vielleicht sogar besser auf ihn als auf irgendeinen Vertreter des Mystizismus, den Leuba analysiert hat. Denn in Swedenborgs Wesen war gerade diese praktische, expansive Seite so äußerst stark betont. Es gibt keine Schrift aus seiner naturwissenschaftlichen Periode, die nicht im Vorwort auf ein praktisches Ziel hinweist, und bezweckt, dem Menschengeschlechte eine nützliche, moralische Lehre beizubringen. Und selbst in den Seelenkrisen des Tagebuches taucht wiederholt der Wunsch auf, der Menschheit verkünden zu dürfen, was er erlebt hat, von der Glaubensgewißheit, die seine Brust erfüllt, anderen mitteilen zu können. Als er seinen Kampf ausgekämpft hat, ist es ihm dann klar, daß sein ganzes übriges Leben dem Beruf eines religiösen Verkünders gewidmet werden muß. Und als er später anderen den Weg der religiösen Wiedergeburt zeigen soll, ist es ganz erklärlich, daß er seinen eigenen Bekehrungsvorgang nicht in erster Linie zum Muster nimmt. Er erschien ihm, seit er seine innere Harmonie wiedergewonnen hatte, vielleicht selbst in einem anderen Lichte. Und der Gedanke war ihm im übrigen befremdend, daß seine eigenen religiösen Erlebnisse anderen gleichen sollten. Er betont dagegen ständig, daß er selber auf besondere Weise von Gott begnadet sei Robsahm erzählt in den oben erwähnten Memoiren, daß er ihn einmal gefragt habe, ob es für irgendeinen anderen möglich sei, auf dieselbe geistige Stufe zu gelangen, auf der er sich befinde, aber zur Antwort bekommen habe: „Nehmen Sie sich in acht. Das ist der kürzeste Weg, irrsinnig zu werden. Denn der Mensch weiß in solchem Zustande, wenn er über geistige und ihm verborgene Dinge grübelt, sich nicht vor den Betrügereien der Hölle zu hüten — — — " Und er fügt nachher hinzu, daß er selber nie daran gedacht habe, in den Zustand zu kommen, in dem er sei (a. a. O., S. 75). Darum empfiehlt er den anderen den Erlösungsweg, der seiner Vernunft nach der schnellste und praktischste ist, den Weg der bewußten Willenserziehung. Er blieb bei der Grundansicht, die er von seinem Vater geerbt hatte und für die er schon früher in seinen Schriften eingetreten war, daß das Wesentliche des Christentums

nicht in den Glaubensdogmen, sondern in einem sittlichen Leben liege. Sie war übrigens — trotz der Ansätze zu quietistischer Passivität — während der Krise selbst keineswegs verschwunden. In einer seiner Aufzeichnungen (Dr., S. 36) bemerkt er, „der Glaube besteht wohl in einer sicheren Zuversicht, die man von Gott empfängt, aber auch darin, daß ein jeder nach seinem Pfunde Gutes tut, nicht nur seinem Nächsten, sondern auch anderen. Aus Glauben muß man es tun, was Gott so befohlen und nicht weiter darüber nachdenken . . . denn ein Glauben ohne Werke ist kein rechter Glauben: muß wirklich sich selbst entsagen." Und in seiner ersten großen Vision hatte Christus auf sein heißes Flehen um Gnade geantwortet: „Nun, so tue es." Swedenborg hatte schon damals diese Worte so gedeutet: „Liebe mich wirklich, oder tue, was du versprochen." Diese „wirkliche" aktive Liebe soll der Mittelpunkt seiner gesamten späteren Verkündigung werden.

VII.

„De Cultu et Amore Dei".

Wie wir sahen, erhielt Swedenborg am Ende seiner religiösen Krise, die wir im vorigen Kapitel verfolgt haben, eine göttliche Mahnung, seine weltliche Schriftstellerei aufzugeben und sich ganz dem zu widmen, „was höher ist". Er glaubte nämlich allmählich so Gottes Willen zu verstehen, daß er einen „liber divinus de dei Cultu et Amore" schreiben sollte, in dem er nichts „von dem Kram anderer" verwenden dürfte, sondern nur was er aus sich selbst und von Gott hatte, der ihm bei der Abfassung des Werkes den rechten Weg weisen würde. Am 27. Oktober setzte er sich auf göttlichen Befehl ans Werk und im Jahre darauf gab er die zwei ersten Abteilungen des Buches in London heraus. Von dem dritten Teile sind nur einige Seiten in der Korrektur und einige im Manuskripte vorhanden[1]). Daß Swedenborg nie zur Vollendung des Werkes kam, beruhte sicherlich auf der großen Vision im April 1745, wo er alle „weltliche Gelehrsamkeit" aufgab, um den Rest seines Lebens der Aufgabe zu widmen, den inneren Sinn der Heiligen Schrift zu deuten. Als er in seiner ersten Arbeit nach dieser Vision, der Historia Creationis a Mose tradita das vorige Werk erwähnt, bemerkt er, es sei von der Vernunft eingegeben und könne darum nur in den

[1]) Sie sind zusammen mit Swedenborgs Randbemerkungen zu den gedruckten Teilen in photolithographischer Auflage von R. L. Tafel herausgegeben. (Stockholm 1870.) Das ganze Werk, so weit Swedenborg es vollendet hat, ist kürzlich in einer ausgezeichneten englischen Übersetzung von A. H. Stroh und F. Sewall, Boston 1914, herausgegeben. In der Zeitschrift „The New Philosophy" (April 1902) steht ein längerer Aufsatz über das Buch von A. H. Stroh, wo besonders der Zusammenhang mit den naturwissenschaftlichen Werken Swedenborgs hervorgehoben wird.

Teilen Glauben beanspruchen, die mit den eigenen Offenbarungen der Schrift übereinstimmten (Adversaria I, S. 7).

De Cultu et Amore Dei steht also auf der Grenze zwischen Swedenborgs wissenschaftlicher und theologischer Periode. Und dies geht auch deutlich aus dem gesamten Inhalte hervor. Das Werk gibt in kurzer Zusammenfassung Swedenborgs Kosmologie aus den Principia und seine Psychologie der Oeconomia wieder, aber durch neue Bestandteile, die während der visionären Periode hinzugekommen sind, vermehrt und in die Form der biblischen Mythe eingekleidet. Es ist keine allegorische Auslegung der Schöpfungsgeschichte aus der Genesis, sondern eher eine halb wissenschaftliche, halb poetische Paraphrase darüber, eine Art Schöpfungsgedicht, und als solches ohne Zweifel das hervorragendste, was wir Schweden besitzen.

Die mythische Darstellungsart hatte Swedenborg immer nahe gelegen. Die Vertrautheit mit der klassischen Mythenwelt, mit Plato und Ovid, vereinten sich bei ihm mit einer angeborenen Lust, alles zu vermenschlichen, alles in ein anschauliches, sinnliches Gewand zu kleiden, im Grunde genommen dieselbe poetische Neigung, die zu seinem Glauben an die Geisterwelt beigetragen hat und sich später in der reichen Phantasie zeigen wird, mit der er alle die verschiedenen Geisterreiche aufbaut, und seine Entdeckungsfahrten unter den Planeten unseres Sonnensystems macht. Mein kurzgefaßter Inhaltsbericht der Principia hat keine Vorstellung davon geben können, in wie großer Ausdehnung sich Swedenborg hier der mythischen Darstellungsweise bedient hat.

Schon daß man die Frage aufgeworfen hat, ob er die erste Anregung zu seiner Hypothese über die Erschaffung der Planeten und Monde aus der Sonnen-Nebelmasse durch Ovids Metamorphosen erhalten habe[1]), spricht deutlich genug. Jedenfalls hängt diese Theorie in den Principia unmittelbar mit antiken kosmogonischen Mythen zusammen. Mit einem Zitat aus den Vögeln des Aristophanes — der bekannten Darstellung, wie die schwarz

[1]) Siehe Stroh in V. A.s Aufl. III, 324.

beschwingte Nacht ein Windei legt, aus dem dann Eros ersteht und das Weltall schafft — und der Schilderung der Weltschöpfung in den Metamorphosen, sucht Swedenborg in der antiken Vorstellung vom Weltei einen historischen Vorläufer seiner eigenen Theorie zu finden, daß die Sonne ursprünglich von einer Kruste umgeben gewesen sei, deren umhergeschleuderte Teile die verschiedenen Himmelskörper gebildet hätten, als die Sonne selber aus ihrem Chaos herausbrach (Pr. III, 395). Und wenn er später die Erschaffung des Weltsystems aus der Sonne schildern soll, wendet er dieselbe mythische Darstellungsart an. Die Kinder, denen Phöbus Leben verliehen hat, spielen anfangs um ihren Vater herum, wenn sie aber das Jünglingsalter erreicht haben, verabschieden sie sich von ihm, um ein jeder nach seinem Bezirk zu reisen im unendlichen Reiche des Vaters. Sie stehen aber weiter unter seinem Zepter und verehren ihn als ihren Vater. Morgens und abends beten sie ihn an: denn von ihm haben sie ihr Leben empfangen und empfangen es noch heute. Darum behält er immer die Macht eines Vaters über sie (Pr. 398). Wir verfolgen dann die Entwicklung der Erde, anfangs ist sie ein nackendes Kind, bis sie als strahlende Jungfrau, in leichtes Äthergewand gehüllt, von ihrem Vater Phoebus Abschied nimmt (Pr., S. 411). Und zum Schluß ist sie erwachsen und völlig bekleidet im goldenen Alter der Paradieszeit. Denn im Schlußkapitel nimmt Swedenborg seinen alten Lieblingsgedanken wieder auf, daß die Erde einmal in der Sonnennähe ein einziges Paradies gewesen sei. Da war unsere ganze Erdkugel ein einziger großer Garten. Das Reich unter der Sonne, von dem Plato im Phädon spricht, Hesiods Schilderung der Gärten der Hesperiden jenseits des Meeres, das Eden der Bibel, alles war da Wirklichkeit. Spielend und lächelnd genoß die Natur ihre Kindheit. Da ruhten Flora und Ceres auf ihren Graslagern, Diana lief mit ihren Nymphen durch die Wälder, Jupiter, Phoebus und die anderen Götter lebten mit den Menschen zusammen und hatten Liebesstelldicheine in jedem Haine, selbst Pluto kam aus den Schatten des Tartarus ans Tageslicht herauf und raubte Proserpina, Venus und ihr Sohn waren ständig in Waffen (Pr. 448).

Fast alle mythischen Teile aus den Principia sind, wie wir sehen werden, in De Cultu et Amore Dei verwandt. Sogar die zuletzt angeführte elegische Schilderung der Zeit, wo Hellas alte Götter in Menschengestalt auf Erden einherwandelten, finden wir in dem Vorworte des Werkes wieder.

In den psychologischen Erörterungen der Oeconomia konnte Swedenborgs dichterische Begabung nicht ganz zu seinem Rechte kommen, aber auch hier tritt wiederholt Swedenborgs Neigung hervor, die geistigen Erscheinungen in anschauliche mythologische Szenen zu gestalten. Und allmählich erhält diese Neigung für mythische Einkleidung eine theoretische Stütze in seiner Lehre von den Entsprechungen und Abbildern. Das Geistige wird uns nur dadurch faßbar, daß es in sinnlicher Form dargestellt wird. Alles irdische Geschehen ist nur das Symbol eines geistigen, eine Art allegorisches Drama, das seinen tiefen Inhalt erst dem offenbart, der seine Symbole zu deuten vermag.

Daß die Bibel für ihn eine derartige symbolische Schrift war, in der unter dem natürlichen Sinn ein tieferer geistiger verborgen lag, haben wir aus den Schlußworten der Clavis hieroglyphica gesehen. Und es gab auch verschiedene Gründe für ihn, die mosaische Schöpfungsgeschichte zum Gegenstand seines Buches zu wählen. Wir haben gesehen, wie er schon in den Principia über Adams noch unzerstörte Seelentätigkeit vor dem Sündenfall nachgrübelte. Diese Lehre, daß der Zusammenhang in unserem Seelenleben, das Band, welches uns mit dem Göttlichen vereinte und uns in die übersinnliche Welt hineinschauen ließ, durch den Sündenfall zerrissen sei, liegt dem psychologischen Gefüge der Oeconomia zugrunde. Während der ganzen zweiten Hälfte seiner wissenschaftlichen Periode hatte er eifrig danach gestrebt, diese Verbindung selber wieder anzuknüpfen, das intuitive Wissen zu erlangen, das Gefühl von dem Zusammenhang mit dem Göttlichen, das den ersten Menschen ausgezeichnet hatte. Diese Sehnsucht führte ihn zu seinen ersten mystischen Erlebnissen, die für kurze Zeit wiederkehrenden Augenblicke des Eindringens („penetration"). Und die ganze religiöse Bußezeit, die wir durch das Tagebuch verfolgt haben, war nichts anderes

gewesen, als ein Versuch, durch Bekämpfung der sinnlichen Begierden, durch Aufgeben aller intellektuellen Arbeit die kindliche Unschuld des ersten Menschen wieder zu gewinnen und würdig zu werden, die Einstrahlung des göttlichen Lichtes zu empfangen.

Und zuletzt hatte er sein Ziel erreicht. Wie völlig er seinen neugewonnenen Zustand mit Adams Zustand vor dem Sündenfall identifizierte, kann man am besten aus seinem ersten Kommentar zur Schöpfungsgeschichte vom Jahre 1745 beurteilen, der Historia creationis a Mose tradita, wo er immer Adams Zustand, sein Gespräch mit Gott und den Engeln usw. durch seine eigenen Erfahrungen zu erklären versucht. Ich führe als Beispiel seine Worte an, die erklären wollen, wie das erste Paar vom Baume der Erkenntnis aß und dadurch aufhörte, von dem himmlischen Einfluß zu leben und anstatt dessen ein Spielball für die Lockungen der Sinne wurde und seine Erkenntnis auf dem Wege der Erfahrung suchen mußte. „Wie der Zustand ist, wenn wir von dem himmlischen Einfluß gelenkt werden und dieses nicht nur in unseren Gedanken, sondern auch in unseren Taten oder den Bewegungen unseres Körpers, und wie es einem nicht erlaubt ist, nach seinen durch die niederen Seelenfähigkeiten aufgestachelten Trieben zu handeln, das durfte ich selber durch Gottes Gnade erfahren" (Adv. I, S. 18).

Die Schilderung des ersten Menschenpaares in seinem Urzustande wurde darum zum großen Teil eine Schilderung seines eigenen damaligen Zustandes. Man kann dieses deutlich daran merken, daß Swedenborg Adam und Eva mehrere der mystischen Erlebnisse durchmachen läßt, die er selber während seiner Läuterungszeit erfahren durfte. Adam wird so in eine Ekstase von genau derselben Art versetzt, wie sie im Tagebuch beschrieben wird, Eva erprobt Swedenborgs eigenes Verfahren, den Atem anzuhalten, um ihre Gedanken nicht zu stören und um ihre Seele (anima) zu befreien. Swedenborgs neuerworbene Erfahrung, daß wir unter der Einwirkung von Geistern stehen, die sich in unsere innersten Gefühle einschleichen und mit denen wir in Gedankenaustausch treten können, spiegelt sich in den Gesprächen wieder

zwischen Adam und Eva und ihren in Geistergestalten auftretenden Seelenfähigkeiten, den himmlischen Weisheiten und Intelligenzen, die den größten Teil des ausgeführten Werkes anfüllen. Und das erste Menschenpaar lernt auch durch Erzählungen und Verkörperungen Geister von niederer Art kennen, die dem Fürsten dieser Welt und dem animus dienen. Hier spiegelt sich das Traumleben des Tagebuches in geordneter, aber im Grunde unveränderter Form wieder.

Es ist klar, daß ein Werk, das diesen Zweck verfolgt, sich nicht im engen Rahmen der Bibelerzählung halten konnte. Wenn diese, wie Swedenborg ganz fest überzeugt war, zu erzählen beabsichtigte, wie der Mensch anstatt vom Baume des Lebens zu essen, der von oben durch die anima einfließende Erkenntnis verlieh, gegen das göttliche Verbot vom Baume der Erkenntnis aß, das heißt, die durch die Sinne und durch die Wissenschaften zu erlangende Erkenntnis suchte (vgl. Hist. Creationis Adv. I, S. 17), war es ja notwendig, zuerst eine Darstellung des menschlichen Seelenlebens zu geben, wie es Swedenborg in der Oeconomia erforscht hatte. Und da dieses seinerseits nicht ohne Kenntnis des kosmologischen Systems der Principia verständlich war, wurden selbst große Teile daraus mit hineingewoben. Dies konnte um so mehr geschehen, als Swedenborg in diesem Werke auch die Erschaffung der Welt darzustellen hatte und in seinen diesbezüglichen Ansichten immer noch in den meisten Punkten an seiner alten Auffassung festhielt. Es ist nämlich ein bezeichnender Zug an Swedenborg, daß er selbst nach der Bekehrung, die er während der Tagebuchszeit durchgemacht hat, seine alten naturwissenschaftlichen Werke weiterhin mit Wohlgefallen betrachtet. Er glaubte nämlich, Gott habe ihn schon von Anfang an für die Aufgabe, die er erfüllen sollte, vorbereitet, und seine naturwissenschaftliche Tätigkeit sei ein Glied dieser Vorbereitung. In einem Brief an Oetinger aus dem Jahre 1766 (Taf. II, S. 257) sagt er, daß er erst durch den Herren in die Naturwissenschaften eingeführt worden und auf diese Weise von 1710—1744 vorbereitet sei, bis ihm der Himmel geöffnet wurde. Diese Zwischenstellung zwischen wissenschaftlicher Darstellung und Gedicht

macht den Aufbau von De Cultu et Amore Dei sehr unübersichtlich. Ich halte darum eine kurze Darstellung des Inhaltes für unvermeidlich, da man sonst keinen Begriff von dem eigentlichen Zweck des Werkes, geschweige denn von seinem poetischen Wert haben kann.

In einer stattlichen Vorrede erzählt der Verfasser, wie er an einem Herbsttage, als er in Gedanken versunken durch einen schönen Hain wanderte und die Blätter von den Bäumen fallen sah, von Wehmut ergriffen wurde beim Gedanken an den Wechsel der Jahreszeiten und an den Lauf der Welt, die auch ihre Kindheit und Jugend — ihr goldenes und silbernes Zeitalter — erlebt hatte, und in die letzte Periode, das eiserne Zeitalter, ein getreten war. Er erinnert daran, daß die alten Weisen, deren Seelen vom Körper unabhängiger und deshalb dem Himmel näher als die unsrigen waren, erkannten, daß einst bessere Zeiten gewesen seien, und darum lehrten, daß im Anbeginn der Welt die Götter von den Sternen herniedergestiegen seien, um mit dem Menschengeschlechte freundschaftlich zu verkehren und daß die Erde ein einziger Garten gewesen sei, wo ständiger Frühling herrschte und milde Westwinde wehten. Mit einem derartigen Proszenium eröffneten die alten Weisen den Schauplatz unserer sichtbaren Welt, denn in den einzelnen Bühnenbildern, lebenden und toten Früchten und Erzeugnissen, sahen sie ein deutliches Abbild der universellen Ordnung, daß alles sein Dasein mit einem Frühling oder einer Kindheit beginnt. Auf dieselbe Weise will der Verfasser das Antlitz des Weltalls im Spiegel der einzelnen Dinge betrachten, um dadurch das Schicksal der Zeiten und Alter zu erfahren.

Diese ganze Vorstellung ist, wie schon gesagt, dem Schlußkapitel der Principia entliehen, aber die Ideen, die dem Gedanken, daß die Erde einmal der Sonne näher gewesen sei und sich in dem Zustand eines ewigen Frühlings befunden habe, zugrunde liegen, sind ja weit ältere und reichen bis in Swedenborgs früheste kosmologische Werke zurück (siehe S. 22).

Wenn Swedenborg dann in seinem ersten Kapitel auf die Erschaffung des Weltalls eingeht und schildert, wie das große

Weltei, dessen Gelbes die Sonne ist, aus dem Eiweiß die Eier absondert, die dann die verschiedenen Welten bilden, ist dieses, wie schon betont, nur die im Anschluß an die griechischen Mythen geschaffene, poetische Hülle des in den Principia ausgesprochenen Gedankens, daß alle Planeten und Monde durch Eruption aus dem Sonnennebel entstanden seien. Und tatsächlich finden wir die kosmologische Mechanik aus den Principia bis in die kleinsten Einzelheiten wieder, wie er dort behauptete, daß sich das Tierreich aus dem Pflanzenreich und dieses aus dem Mineralreich entwickelte, so läßt er hier die verschiedenen Reiche aus einander entstehen, wie von der Sonne ausgebrütete Eier. Ich gehe nicht näher auf diese kosmologischen Theorien ein und habe auch um so weniger Grund dazu, als Stroh in seinem oben erwähnten Aufsatz ausführlich ihren Zusammenhang mit den Principia nachgewiesen hat. Mit einer selten graziösen, geradezu antik gefärbten Phantasie schildert Swedenborg hier die verschiedenen Phasen in der Entwicklungsgeschichte des Universums. Wir sehen hier die Erde nach Erschaffung des Pflanzenreiches wie eine junge Braut hervortreten, in einem mit den schönsten Rosenknospen geschmückten Kleide, einen Kranz von ausgesuchten Blumen auf dem Haupte, und die Einwohner des Himmels in ihr Brautgemach einladen, wo sie ihre ersten Früchte kosten sollen. Und wir sehen weiter, wie die Kronen der Bäume und die Kräuter der Erde durch die Sonnenwärme neue Zeugungskraft empfangen und Eier hervorbringen, aus denen dann alle die verschiedenen Tierarten geboren werden. Auf dieselbe Weise, obwohl unter feierlicheren Formen, ist auch der erste Mensch zur Welt gekommen.

Die ganze Erde war zu jener Zeit ein Paradies, wo nur noch ein Wesen fehlte, das bewußt die Schönheit genießen und von hier aus in das himmlische Paradies schauen und dankbar seinen Schöpfer verehren konnte (a. a. O., S. 30). In der gemäßigtsten Zone der Erkdugel gab es einen so dichten Hain von Apfelbäumen, daß die Hitze der schrägen Sonnenstrahlen gemildert wurde. Dieser Hain wurde von zahlreichen Flüssen durchzogen, deren Wasserdunst sich auf die Unterseite der Blätter niederschlug und

dann ständig das Gras mit Tau befeuchtete. Mitten in diesem „Paradiese im Paradiese" wuchs ein Fruchtbaum, der Lebensbaum, der ein Ei trug, in dem die höchsten Schätze der Natur verborgen lagen (a. a. O., S. 32). Als die Natur die Erschaffung dieses Eies vollendet hatte, wurde es von der höchsten Seele befruchtet (suprema mens), welche als Lebenssonne in ihm die himmlische Form, anima, erzeugte, die teil am Unendlichen hat. Diese anima, ein aus der höchsten Seele ausgestrahlter Funken, brannte in einem heiligen Feuer, einer Sehnsucht, sich auf ihren Flügeln von der hohen Burg, wo sie ihren Sitz hatte, niedersenken zu dürfen bis zu dem niedrigsten Ding der Erde, um dann, nachdem sie durch die Sinne die Freuden der Erde genossen und sie in Glückseligkeiten (felicitates) verwandelt hatte, aufs Neue zum Himmel hinaufzusteigen und davon zu erzählen (a. a. O., S. 33—34). Ich bemerke nebenbei, wie deutlich man in dieser Darstellung den neuplatonischen Einschlag verspürt. Die Seele, die in der übersinnlichen Welt ein Teil der Weltseele gewesen ist, wird aus einer inneren Notwendigkeit dazu getrieben, sich in die Welt, die unter ihr liegt, hinabzusenken, aber nur um aufs Neue zu der höheren Welt aufzusteigen, die sie durch ihre Kenntnis der niederen recht zu würdigen gelernt hat[1]). Sogar das Bild von den Flügeln der Seele kommt bei Plotin vor, der es von Plato übernommen hat. Bei Swedenborg gilt dieser Verlauf jedoch nur für die erste Menschenseele. Aus dieser Seele pflanzen sich dann die anderen fort. Dadurch vermeidet Swedenborg nach wie vor die Annahme der Präexistenzlehre.

Jetzt beginnt die anima, die selbst ein Abbild der höchsten Seele ist, mit ihren Strahlen im Innern des Eies nach dem Vorbild des Makrokosmos einen Mikrokosmos aufzubauen. Die ganze Natur diente ihr untertänig bei diesem Werke. Nicht nur der Lebensbaum, sondern auch die umstehenden Bäume schenkten dem Ei von ihrem Saft. Die Sonne wagte nicht, diesem Ei, das von geistigem Licht leuchtete, unmittelbar mit ihren Strahlen zu nahen, sondern ließ sie erst durch Früchte hindurchgehen, um ihre Wärme auf diese Weise zu mildern. Die Frühlings-West-

[1]) Zeller, a. a. O., III, 2. S. 513.

winde wehten, wagten aber nicht in das Ei einzudringen, um das Gewebe, das darinnen gerade im Entstehen begriffen war, nicht zu verderben. Die Büsche ringsumher streckten ihre Zweige wie Arme aus, um die Last der laubbekleideten Mutter zu lindern, während andere eine Wiege bereiteten und sie mit Baumwolle auslegten, die sie vom Baumwollstrauche holten. Und nicht nur die Natur half bei der Geburt des Menschen, auch die Einwohner des Himmels, die Geisterseelen (mentes spirituales) wurden gesandt, um der Natur beizustehen. Sie verhinderten, daß jemand in den heiligen Hain eindränge, und so oft wilde Tiere die von ihnen gezogene Grenze überschritten, wurden sie von jähem Schrecken ergriffen und flohen in die Wälder oder fielen auf die Kniee, um ihren Herrn und König zu ehren. Als die Zeit erfüllet war, senkt sich der Ast mit dem Ei langsam zur Erde; der Neugeborene zerbricht selber die Schale und tut den ersten Atemzug (a. a. O., S. 33—48).

Er wird um Mitternacht geboren, und die ganze Natur feiert seine Geburt. Die Blumen spenden ihre holdesten Düfte, und die himmlischen Chöre lassen ihr Licht vor seinen Augen leuchten, um zu verhindern, daß seine erste Lebensflamme von einem anderen Licht entzündet werde. Und bei dem ersten Morgenstrahl der Sonne heben sie einen paradiesischen Freudentanz zur Ehre des Neugeborenen an (a. a. O., S. 39—40).

So wird immer auf dieselbe symbolische Art geschildert, wie unter Leitung der anima Körper, Sinne und Seeleneigenschaften des Menschen geschaffen und entwickelt werden, ein Teil, den wir übergehen können, da wir Swedenborgs Theorien über die Entstehung der Erkenntnis, die hier unverändert wiederkehren, bereits kennen. Die Bilder, die ihre Form vom Sonnenlichte empfangen, werden von der Seele erst in materielle und dann in intellektuelle Ideen umgewandelt. Sie bewahrt sie im Gedächtnis und gebiert dann aus ihnen Intelligenzen. Diese ihre Töchter zieht sie auf und läßt sie ihres eigenen Lichtes und ihrer eigenen Liebe teilhaftig werden. Im selben Maße wie sie diese Liebe begreifen und sie sich aneignen, nennt die Seele sie ihre Weisheiten. Diese Intelligenzen und Weisheiten bilden die mens des

Neugeborenen. Als Adam erwachsen ist, legt aber die anima ihr Zepter nieder und zieht sich in ihre Wohnung im kleinen Gehirn zurück.

Als der Erstgeborene eines Tages erwacht, ist er kein Kind mehr, sondern ein Jüngling und kann sich nun selbst mit seinen Intelligenzen unterhalten. Er wird von ihnen zum König ernannt und stellt Weisheitswettkämpfe zwischen ihnen an (a. a. O., S. 50—54). Es gelingt ihm jedoch nicht, von ihnen zu erfahren, woher all das Gute und Nützliche, das nicht von Wahrheiten herrührt, in sein Gehirn einfließt. Er merkt, daß es nicht auf dem Wege der Sinne, sondern auf einem geheimnisvollen inneren Weg zu ihm kommt. Während er über diese Dinge so stark nachgrübelt, daß er fast die Türen der Vernunft aus ihren Angeln hebt und die Wohnungen, in denen sich seine Intelligenzen aufhalten, in Unordnung bringt, wird er plötzlich entrückt und sieht seine Weisheiten im Schoße der höchsten Liebe sitzen und seine Intelligenzen im Gespräche mit göttlichen Wesen. Wie aus einem Traume erwacht, erkennt er, daß er das Heiligtum, dem alles Gute entströmt, erschaut hat. Jetzt versteht er, daß er durch seine Intelligenzen mit dem Höchsten selber in Verbindung steht, und er spricht den Wunsch aus, immer in Liebe mit ihm vereint sein zu dürfen. Als er diese Worte sagt in heißer Sehnsucht, zu erfahren was seine Intelligenzen von den Himmlischen gehört haben, fühlt er plötzlich sich selbst entrückt und in den Schoß der Liebe selbst gehoben und von einem Chor himmlischer Wesen umgeben. Und als er vergeblich versucht, sich zu Boden zu werfen, hört er Worte in seinem Innern reden (a. a. O., S. 54 bis 55). Wir sehen, daß diese ekstatische Offenbarung bis in die Einzelheiten mit Swedenborgs Christusvisionen übereinstimmt (siehe oben S. 156 ff.). Die Liebe — denn sie ist es, die zu ihm redet — verkündet ihm nun, daß alles Gute von ihr herstamme, und die Liebe, die er für sie empfände, aus ihrer Liebe entspränge und ein Abglanz der göttlichen sei. Sie warnt ihn, aus der Quelle der Eigenliebe zu trinken. Damit er das Seinige von dem Ihrigen unterscheiden kann, hat sie mitten im Garten des Paradieses einen Baum gepflanzt, dessen erste Wurzel einem himmlischen

Samen entsprossen ist, der aber jetzt auf eigenen Wurzeln steht. Die Liebe ermahnt Adam, von diesen Früchten nicht zu kosten, sondern seine Nahrung von ihr zu holen. Und zuletzt öffnet sie seine Augen und läßt ihn ihr Paradies schauen, von dem sein eigenes nur ein Schatten ist. Als die Vision zu Ende ist, wird ein Schleier vor seine Augen gezogen und seine Sehkraft verläßt ihn, wie wenn wir vom klarsten Licht in den Schatten versetzt werden (a. a. O., S. 54—55). In seiner Verzweiflung findet er sich auf demselben Platz wieder wie vor der Vision und glaubt von der Höhe herabgefallen zu sein und den Zusammenhang mit dem Himmel verloren zu haben. Aber eine seiner Weisheiten tröstet ihn. Er weile immer noch in Gottes Schoß und es sei nur ein Schleier vor seinem Blick, der ihn hindere, den Himmel zu sehen. Der Himmel sei in unserem eigenen Innern, in der anima, aber wir könnten dessen nicht eher bewußt werden, als bis ihr Licht in die mens einstrahlte (a. a. O., S. 56).

In dem folgenden Kapitel wird geschildert, wie der Erstgeborene Besuch von den himmlischen Wesen empfangen darf, in deren Gesellschaft er zuvor seine Intelligenzen gesehen hat. Sie kommen in Gestalt kleiner nackter Mädchen, deren Haar mit Goldnadeln zu einem Knoten gesteckt ist, tragen Edelsteine als Stirnschmuck und sind mit Blumengewinden verbunden. Sie tanzen vor ihm in anmutig schlängelnden Bogen wie die Ufer des Flusses Euripos (a. a. O., S. 57).

Im Gespräch mit seinen Weisheiten erfährt nun Adam, daß unsere Seele zwei Einflüssen von der himmlischen und der natürlichen Sonne ausgesetzt ist. Es gibt zwei Arten von Liebe, die göttliche, die uns nach oben zieht und die weltliche, die uns von dem Göttlichen entfernen will. Sie treffen sich beide in unserem Gemüt (mens), das zum Kampfplatz zwischen beiden wird. Wir erkennen hierin die Theorien der Oeconomia wieder. Das Neue ist, daß sie hier in die Form der christlichen Mythologie eingekleidet werden. Gott selber, der Himmel und Erde geschaffen hat und erhält, hat in unserer natürlichen Welt eine Lebensquelle mit unendlichen Strömen erschlossen, das heißt er hat einen Herren der Welt und ihm untertänige Geister erschaffen. Der

Fürst dieser Welt wurde durch die Macht, die ihm der Höchste verliehen hatte, so hochmütig, daß er sich gegen Gott und seinen eingebornen Sohn auflehnte. Unter dem Fürsten der Welt standen zwei Hauptleute, Amor sui und Amor mundi, und unter ihnen Befehlshaber, Statthalter, Häuptlinge, alle mit unzähligen Dienern. Sie herrschten über verschiedene Reiche, Provinzen und Güter. Der Allmächtige hätte durch einen einzigen Wink das ganze Weltall vernichten und den Tyrannen mit den Seelen, die ihm untertänig waren, in den Tartarus schleudern können. Und von gerechtem Zorn entzündet, hatte er sich mit seinen Blitzen bewaffnet. Aber als er gerade im Begriff war, seine Blitze zu schleudern, warf sich sein eingeborener Sohn zwischen die Streitenden und ließ sich, indem er die Menschenseelen umarmte, fast von dem rasenden Höllenhunde in Stücke reißen. Da legte der Allmächtige, um seinen eingeborenen Sohn nicht zu treffen, die Blitze zur Seite, und auf die Bitten seines Sohnes, die unwissenden und schuldlosen Wesen zu schonen oder ihn mit zu töten, versprach er, die Welt zu verschonen, bis sie ihre Zeitalter durchlaufen habe und zuletzt in ewigen Winterschlaf fallen werde. Gleichzeitig gab er dem Heiland Erlaubnis, seinen Feind nach Belieben zu lösen oder zu binden. Seitdem ist die Macht des Feindes auf enge Grenzen beschränkt worden. Und in das Leben der Menschenkinder ist seitdem der Tod getreten (a. a. O., S. 69—78).

Mit dieser mythologischen Darstellung will Swedenborg, wie auch ausführlich im Buche erklärt wird, den inneren Streit im Menschen zwischen irdischer Lust und himmlischer Liebe, den Kampf zwischen dem inneren und äußeren Menschen, symbolisieren. Unsere anima stellt den Allmächtigen (Mens Suprema) dar und herrscht wie eine Göttin in ihrer kleinen Welt, durch sie kommt alles Leben. Die mens mit ihrem Willen und Verstand stellte die Liebe selbst oder den eingebornen Sohn des Höchsten dar, dessen Abbild sie ist. Der animus verkörpert den Fürsten der Welt (a. a. O., S. 70). Und hier handelt es sich nicht nur um Symbole. Wir wandeln hier auf Erden wie kleine Welten und tragen Himmel und Erde, also das ganze Reich Gottes in

uns. Gott Vater lebt wirklich in unserer anima, sein eingeborener Sohn, die Liebe, in der mens, und der Fürst der Welt lebt in unserem animus. Unsere Liebe fesselt ihn und verschließt ihm die Tür zur mens, und so lange wir uns von unserer Liebe leiten lassen, ist der Fürst der Welt uns nicht nur unschädlich, sondern auch völlig in unserer Macht. Tatsächlich wird der gefangene Fürst der Welt gezwungen, vor Adam zu erscheinen und muß auf Befehl all die verschiedenen Gestalten annehmen, in denen er das Menschengeschlecht zu betrügen pflegt. Er tritt in Gestalt eines Hundes, eines Drachen, einer Flamme usw. auf (a. a. O., S. 81). Zum großen Teil sind es die Gestalten, in denen sich der Teufel in Swedenborgs Träumen gezeigt hat.

Im zweiten Teile des Werkes wird auf ähnliche Weise Evas Erschaffung, Erziehung und Heirat geschildert. Der Erstgeborene ist in einem Hain eingeschlummert, in einiger Entfernung von dem Haine, wo er selbst geboren ist. Auch hier steht mitten im Haine ein Apfelbaum, der dem Lebensbaum an Schönheit gleicht. Wie er hier auf einem Blumenlager eingeschlafen ist, sieht er im Traum eine wunderschöne Nymphe, und fühlt bei ihrem Anblick ein süßes Feuer sein Inneres durchdringen. Als er vor Liebe entbrannt, sie in seinen Armen zu fangen sucht, entflieht sie wie eine weiße Wolke seiner Umarmung. Wie er in so heftiger Erregung versucht, sie festzuhalten, werden dabei die Teile seines Brustkorbes so in Mitleidenschaft gezogen, daß ihm deucht, es sei ihm eine Rippe ausgebrochen. Als er endlich die Nymphe gefangen hat und ihren Mund mit Küssen bedeckt, erwacht er und merkt zu seinem Kummer, daß es nur ein Traum gewesen ist. Er hat nicht gesehen, daß der Baum, unter dem er schlief, ein ähnliches Ei trug wie das, aus dem er geboren war, daß er den Ast im Schlafe umarmt und das Ei mit seinen Küssen berührt und dadurch eine Seele (anima) aus seiner eigenen in das Ei hineingegossen hat. Doch ahnt er, daß er durch Gottes Eingebung zu diesem Ort geführt sei und daß sich ihm das, was er im Traum erschaut, später zeigen werde (a. a. O., S. 87—88).

Aus dem so befruchteten Ei wurde nun Eva geboren. Sie erwuchs unter der Hut der Himmlischen zu einem jungen Mäd-

chen, deren Antlitz von reinster Unschuld leuchtete, so daß sie eine himmlische Grazie in Menschengestalt zu sein schien. Alle Bewegungen ihrer Seele spiegelten sich in dem Mienenspiel ihres Antlitzes wieder, in dem Wechselspiel von Weiß und Purpur. Denn in der Zeit der Unschuld war der animus völlig unter Leitung der mens und darum war der Körper ein getreues Abbild der Seele (a. a. O., S. 89).

Als sie während ihrer Kindheit einmal zufällig an eine Quelle kam und sich über die kristallklare Wasserfläche beugte, sah sie zu ihrem Erstaunen auf dem Wasserspiegel ein Bild, ein Gesicht, das sich wie ihr eigenes bewegte, sah ihre eigene elfenbeinweiße Brust, ihre Arme und Hände. Sie wunderte sich, daß sie in den Zügen des Spiegelbildes die Gedanken lesen konnte, die durch ihre Seele gingen. Mit eiligen Schritten lief sie zu ihren himmlischen Erzieherinnen und verlangte von ihnen die Ursache zu wissen. Und das himmlische Wesen, welches den Chor anführt, erzählt ihr jetzt, daß das Antlitz nur ein Spiegel der Seele sei (a. a. O., S. 90). Sie wird nun wie Adam über die inneren und äußeren Eigenschaften des Menschen und über seine Bestimmung in der Welt belehrt. Ich übergehe dies, da wir es aus Swedenborgs früherer Philosophie kennen. Zuletzt wird ihr von ihrem zukünftigen Gatten erzählt. Die himmlischen Brautführerinnen stecken ihr das Haar auf, das in Locken um ihre Schultern fällt und flechten einen Goldring hinein. Sie setzen eine Diamantenkrone auf ihren Scheitel. Als die junge Braut, die ihre Bestimmung noch nicht ganz verstand, einen Schimmer des Zukünftigen erschaute, färbten sich ihre Wangen vor Liebesfeuer wie eine purpurrote Rose. So war sie das Ebenbild einer nackten himmlischen Grazie. Und als der Erstgeborene, der seit dem Traum nur an die schöne Nymphe gedacht hatte, sie mitten im himmlischen Chor sah, erkannte er sie mit Freuden, die ihm der Himmel im Traume als Braut und Gattin angewiesen hatte (a. a. O., S. 109—110).

Der dritte unvollendete Teil schildert die Ehe des ersten Paares. Er beginnt mit einer besonders schönen Schilderung der Hochzeitsnacht, wo die Natur, die selber in Frühlingsblüten

steht, die beiden Neuvermählten zum Liebesbunde einlädt. Vom selben Feuer entbrannt, bekräftigen beide ihre Treue durch Küsse, und ihre junge Liebe wächst langsam zu einer Flamme. Diese Liebe war für sie eine Wiedergeburt, der Anfang eines neuen Lebens. Von Stund an genossen sie alles gemeinsam; alles was den Sinn des einen erfreute, entzückte auch den anderen und diese Einstimmigkeit vereinte und erhöhte ihre Freude, „so daß ein Strom aller Genüsse in ein gleichsam vereintes, in zwei Kammern geteiltes Herz floß" (a. a. O., S. 111).

„In der frühen Morgenstunde, wo Aurora die Strahlen der aufgehenden Sonne gleich goldfarbigen Pfeilen hoch zum Himmelsgewölbe hinauf vor sich her sendet, erwachten die beiden von dem süßesten Schlaf auf ehelichem Lager, das sie teilten, denn eine Art himmlisches Leuchten glänzte vor ihren Augen, verscheuchte die Ruhe und fesselte ihre Aufmerksamkeit, die sie bis jetzt einander schenkten" (a. a. O., S. 112). Und jetzt folgt die prachtvolle Beschreibung einer Vision des Universums in seiner ganzen Entwicklung, die sich vor beider Blicken wie in hellem Tageslicht zeigt. In dieser faßt Swedenborg seine gesamte Naturphilosophie und Schöpfungslehre in anschaulicher Form zusammen. Sie beginnt mit einer Vision der geistigen Sonne, deren Schein so stark ist, daß die beiden Betrachter die Augen schließen müssen. Doch können sie durch die geschlossenen Augenlieder wahrnehmen, wie diese Sonne ihre Strahlen durch das ganze Universum ausbreitet, bis ihr Schein abnimmt. Darauf können sie sehen, wie die ganze Schöpfung hervorwächst und wie sich zuletzt die Form des Menschen vom Mittelpunkt der Sonne erhebt und zum Himmel emporsteigt (a. a. O., S. 112).

Nach der Betrachtung dieses Gesichtes beginnen die beiden Neuvermählten ein Gespräch, worin sie den Inhalt des Gesehenen zu erklären suchen. Zum großen Teile ist es eine Wiederholung dessen, was wir in der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte gehört haben, aber in konzentrierter Form. Hier wird, wie Stroh in seinem oben erwähnten Aufsatz hervorgehoben hat, der Grundgedanke des Werkes, der den Anlaß zu seinem Titel gegeben hat, in dem Worte ausgedrückt, man käme Gott durch Anbetung

um so näher, je mehr man mit ihm in Liebe vereint werde. Mitten in der Erklärung des wunderbaren Gesichtes bricht das Werk ab.

Wie sich Swedenborg die Fortsetzung des Werkes in den Hauptzügen gedacht hat, können wir aus seinem ersten Versuch zu einem allegorischen Kommentar der Genesis in der 1745 — also im Erscheinungsjahr von De Cultu et Amore Dei — geschriebenen Historia Creationis a Mose tradita[1]) schließen. Wie ich schon gesagt, vergleicht er nämlich da sein vorhergehendes Buch mit der heiligen Schrift und findet, daß sie mit dem geistigen Sinn der ausgeführten Teile übereinstimmt. Es dürfte daher auch nicht allzu kühn sein, anzunehmen, daß auch Swedenborgs Deutung des weiteren Schöpfungsverlaufes ganz genau mit der Darstellung übereinstimmt, die er in De Cultu et Amore Dei zu geben beabsichtigt hatte.

Nach seiner Auffassung in der Historia creationis besteht der Sündenfall darin, daß Adam und Eva, die ihr Wissen bisher unmittelbar durch die anima, also auf apriorischem Wege, erlangt hatten, sich durch die Verlockungen der Schlange, das heißt des Fürsten der Welt, von dem himmlischen Einfluß abwandten, und anstatt dessen versuchten, die Erkenntnis auf dem aposteriorischen Wege zu erreichen, von der Welt und der Natur Einfluß empfingen, und von Liebe zu sich selber entbrannten. Dies wird durch das Essen des Apfels vom Baume der Erkenntnis symbolisiert, denn dieser Baum mit seinen Früchten verkörpert die mit Hilfe der Sinne erworbene Intelligenz. Indem Adam und Eva von der Frucht aßen, hörten sie also auf, ein himmlisches Leben zu führen und begannen anstatt dessen ein natürliches. Sie sahen, daß sie nackend waren, das heißt sie wurden der Unzulänglichkeit des Intellektes gewahr. In dem Wort von den künftigen Schmerzen des Weibes sieht Swedenborg eine Voraussage des Kampfes zwischen himmlischen und natürlichen Neigungen, der erst jetzt im Menschen seinen Ursprung nimmt. Um den gefallenen Menschen zu hindern, vom Baum des Lebens zu essen, das heißt um die Natur mit ihren Lüsten zu hindern, in die anima einzudringen, treibt Gott den

[1]) S. Im. Tafel, Adversaria I. S. 1—25. London 1847.

Menschen aus dem Paradiese, das heißt er verschließt die anima vor dem Einfluß der niederen Seelenfähigkeiten. Die Cherubim, die den Lebensbaum bewachen, haben die Aufgabe, das Eindringen des Natürlichen in das Geistige zu verhindern. Das flammende Schwert bedeutet das weltliche Verlangen; so lange seine Flamme bei dem Menschen brennt, kann er nicht in den Himmel eintreten: Erst durch den Messias, auf dessen Kommen Swedenborg mit der Apokalypse die Worte, daß der Weibessame der Schlange den Kopf zertreten solle, bezieht, kann der Teufel endlich besiegt und der Mensch wieder mit Gott vereint werden.

Wenigstens deutet Swedenborg in einem Zusatz an, daß die Schöpfungsgeschichte in näheren Zusammenhang mit dem Messias und dem zukünftigen Reiche, dem himmlischen Jerusalem, gebracht werden muß. Denn unsere ganze Erde ist ja nur des Himmels wegen geschaffen, und Gott hat gewollt, daß unser Erdenleben eine Vorschule zum Reiche Gottes sein soll. Darum mußte alles in der ersten Schöpfung ein Abbild vom letzten Zweck unserer Erde und unseres Geschlechtes sein.

Es scheint mir aus den vollendeten Teilen von De Cultu et Amore Dei ganz deutlich hervorzugehen, daß ein ähnlicher Plan, wie wir ihn in dem oben beschriebenen Werke erkannten, Swedenborg zunächst vorgeschwebt hat. Daß er sich die Erklärung des Sündenfalles gerade auf diese Art denkt, geht ja deutlich aus einer Anzahl Stellen in De Cultu et Amore Dei hervor. Die Ähnlichkeit mit der Auffassung des Sündenfalles, die uns schon in der Vorrede zu den Principia entgegentritt und die später in der Oeconomia und gleichzeitigen Werken wiederkehrt, ist augenscheinlich. Aber ganz gewiß hatte Swedenborg auch, als er De Cultu et Amore Dei schrieb, nicht nur die Absicht, zu schildern, wie der Mensch das Paradies verlor und die Verbindung mit dem Göttlichen abbrach, sondern er wollte auch beschreiben, wie diese Verbindung durch Christus wieder hergestellt wurde, und wie der Mensch zuletzt im himmlischen Jerusalem das Endziel der Schöpfung, die Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, erreichte. Schon der Titel des Werkes, De Cultu

et Amore Dei, ist ganz unzutreffend, wenn man annimmt, Swedenborg habe nur die Schöpfung und den Sündenfall schildern wollen.

Um einen Begriff vom Hauptinhalt des Werkes De Cultu et Amore Dei geben zu können, war ich gezwungen, bei meinem Berichte die ausführlichen Dialoge zwischen dem ersten Paare und den Geisterwesen zu übergehen, obwohl sie tatsächlich den größten Teil des Werkes einnehmen. Ein näheres Eingehen darauf würde jedoch nur zu Wiederholungen führen, da wir so gut wie alle Lehren, die darin verkündet werden, aus der Oeconomia und den gleichzeitigen Werken kennen, deren Sätze sie oft sogar in unveränderter Form wiedergeben. An gewissen Punkten ist jedoch Swedenborgs Anschauung in diesem Werke nach einer Richtung hin ausgebaut worden, die schon auf seine Theologie hinweist.

So ist der Gedanke, daß Gott das einzige Lebende und Wirkende im Universum sei, der schon in der Oeconomia im Bild von der geistigen Sonne zum Ausdruck gekommen war, hier ganz klar ausgeführt. „Es gibt nur Einen, der lebt, und da wir unser Leben von Ihm haben, so wirken wir auch durch ihn: und wenn wir durch Ihn leben und wirken, so sind wir in ihm" (a. a. O., S. 58) Ebensowenig wie das Auge sehen kann, wenn es nicht von der Sonne erleuchtet ist, ebensowenig kann der Verstand etwas fassen, wenn es nicht von der geistigen Sonne bestrahlt wird. Alle erschaffenen Dinge sind nur Organe, die keine eigene Tätigkeit haben, wenn keine Kraft von außen auf sie einwirkt. „Ich wiederhole aufs Neue", sagt die göttliche Weisheit zu Adam, „was du für dein eigenes hältst, ist nicht dein. Du bist nur eine Fähigkeit (potentia), die von selber oder aus eigener Kraft keine Wirksamkeit hat: Aber du bist eine edlere Fähigkeit als alle anderen erschaffenen Kräfte . . . Himmel wie auch Erde fließen in dich hinein mit ihren Schätzen und Gaben, aber sie sind außerhalb deiner, du empfängst sie und wirkst gleichsam mit geliehenen Kräften" (a. a. O., S. 58).

Und als Adam einwendet, daß er Willensfreiheit zu haben glaube, antwortet ihm die Weisheit, selbst dieser Wille sei in

jedem besonderen Fall von dem Gegenstand unserer Liebe beherrscht. „Sahst du nicht eben", heißt es in einem wunderschönen Gleichnis, „wie eifrig dort der Tauber über den Baumspitzen die Luft mit seinen Flügeln schlägt? Er sah sein Weibchen und das Nest mit den Jungen. Das war der Grund seines schnellen Fluges. Er schien durch eigene Kraft seine Flügel zu bewegen und nahm den kürzesten Weg. Doch seine Liebesgefühle (amores), seine gefiederten Jungen und seine Liebste erweckten seine Seele (animus) und diese ihrerseits bewegte seine Flügel ... Ebenso ist es mit uns: all unsere verschiedenen Liebesgefühle (amores) halten die Zügel, setzen unsere Seelen in Bewegung und leiten sie. Sie lenken uns, und wir folgen. Und weil wir nachfolgen, die Flügel unserer Seele ausspannen und auf beschwingten Füßen geschäftig eilen, glauben wir zu handeln ... Die Liebe ist wie der Fuhrmann, der die Zügel hält und uns lenkt wie der Reiter sein Pferd. Er täuscht unsere Seelen und läßt uns in dem Glauben, daß wir als Leiter oder Führer im Wagen säßen" (a. a. O., S. 59).

Es ist klar, daß dieses verstärkte Gefühl für die Ohnmacht des menschlichen Willens mit Swedenborgs religiösen Grübeleien während seiner Krise zusammenhängt. Er läßt Adam auch zuletzt erklären, er brenne vor Verlangen, „nicht sein eigen, sondern Gottes zu werden". Das ist dasselbe Gebet, das während seiner Tagebuchzeit so oft über seine Lippen gekommen ist.

Aber wie abhängig unser Wille auch von unserer Liebe sein mag, so wird doch unser Schicksal hier auf Erden und im zukünftigen Leben durch ihn und nicht durch den Verstand bestimmt. Schon während der Tagebuchsperiode hatte sich Swedenborg der Auffassung genähert, die später in ausgeprägter Form in seiner Theologie zutage tritt, daß nicht der Verstand den Willen leite, sondern umgekehrt, daß der Wille das Primäre, der Verstand das Sekundäre sei (vgl. D. D. A. 244 und A. C. 1555).

In De Cultu et Amore Dei erläutert Swedenborg das Verhältnis zwischen Verstand und Willen, indem er das Bild von der geistigen Sonne weiter ausführt. Aus dem Licht, das von dieser ausstrahlt, wird das intellektuelle Sehvermögen, das Ver-

stehen der Wahrheit, geschaffen, während die durch die Sonnenstrahlen hervorgerufene Wärme die Liebe, der Ursprung des Gefühls für das Gute ist (a. a. O., S. 63). Licht und Wärme sind voneinander getrennt, eins kann ohne das andere bestehen. Wir können die Wahrheit verstehen und dadurch das Gute erkennen; aber die Fähigkeit, sie zu fühlen, kommt nicht vom Lichte, sondern von der Wärme. Unsere Vernunft (mens) ist wie ein Garten. Wenn das Sonnenlicht nicht mit Wärme verbunden ist, ist es ebenso machtlos wie die Wintersonne. Das Laub wird gelb, die Früchte fallen ab: Der Verstand wird verdunkelt und der Wille ist machtlos. Wenn aber das Licht mit Wärme verbunden ist, wird es Frühling und Sommer: alles erneut sich, wächst und blüht. Das sind die Blumen der Wahrheit und Güte, die in der mens hervorsprießen (a. a. O., S. 62, 63, 67). Das stimmt, wie Stroh in seinem oben angeführten Aufsatz (S. 45 ff.) nachgewiesen hat, Punkt für Punkt mit der Darstellung überein, die uns später in Swedenborgs theologischen Werken begegnen wird[1]).

Auf diese Weise beruhen alle Zustände in unserem Leben ausschließlich auf der Beschaffenheit unserer Liebe. Und diese hängt davon ab, welche amores unserer Vernunft (siehe oben S. 203) die herrschenden sind. Wie eine Gottheit oder wie die Seele unserer Kräfte lenkt sie, wenn auch mit unsicheren Zügeln, unsere ganze kleine Welt. Seitdem diese Liebe die mens leitet, stammt alles mittelbar von ihr. Da diese Liebe für unser ganzes Leben und unser zukünftiges Geschick entscheidend wird, ist für uns das Wichtigste von allem, die Arten unserer eigenen Liebe kennen zu lernen. Denn jede Liebe, die im Menschen zur Herrschaft gelangt, gibt sich für die höchste Liebe aus und fängt so die mens in ihren Schlingen (a. a. O., S. 68). Hier tritt deutlicher als in De Anima und im Traumtagebuche (vgl. oben S. 172) die Lehre vom „amor regnans" zutage, die später eine so große Rolle in den theologischen Werken und besonders in den Schilderungen des zukünftigen Lebens spielen soll. Swedenborg kommt also zu dem Schluß, „daß wir das Leben unserer Liebe leben, und daß dies Leben so ist wie unsere Liebe" (a. a. O., S. 80).

[1]) Vgl. z. B. De Divino Amore Nr. 83—89.

Eine Veränderung gegenüber der Anschauung in der Oeconomia und den Werken jener Zeit ist, daß Swedenborg jetzt zum ersten Male versucht, die christliche Mythologie systematisch in sein Weltbild einzuführen. Wir entsinnen uns, daß er schon, als er das erstemal im Tagebuch erzählt, er habe einen göttlichen Auftrag bekommen, „einen Liber divinus de Dei cultu et amore" zu schreiben, etwas von „spiritus" zu hören glaubt: „Ich meinte, etwas darüber in meinem De Infinito geschrieben zu haben, erhielt aber keine Antwort darauf" (Dr., S. 55; vgl. oben S. 170). Ich habe hervorgehoben, daß Swedenborg schon in dem genannten Werke und Schriften derselben Zeit Andeutungen gemacht hat, die Reihe der erschaffenen Wesen über die Grenze unseres natürlichen Weltalls fortzusetzen, und das Vorhandensein von Engeln und Geistern als Vermittler der göttlichen Vorsehung angenommen hat. Man kann tatsächlich ganz davon überzeugt sein, daß der Glaube an derartige Wesen — wie bei fast all seinen Zeitgenossen — stets ein Bestandteil seiner Anschauung gewesen ist. In der Oeconomia finden sich verschiedene Aussprüche über die Natur der Engel, und bei der Ausgestaltung der Lehre von den Entsprechungen, die ihm das Vorhandensein einer unserer natürlichen Welt analogen, geistigen Welt zur Gewißheit machte, grübelte er noch mehr über das Dasein von übersinnlichen Wesen nach und über ihre Verbindung mit uns. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf meinen oben erstatteten Bericht von den in Swedenborgs früheren Werken noch recht unentwickelten Vorstellungen über die Lebensbedingungen in jener Welt, in die wir nach dem Tode als Engel oder Geister kommen werden (siehe oben S. 131). Erst in der Zeit seiner religiösen Krise glaubte er, wie schon erwähnt, selbst in persönliche Berührung mit der Geisterwelt getreten zu sein. Er hatte selbst erfahren, daß der Mensch von Geistern versucht würde, „die sich nach der Liebe eines jeden darstellen", und daß Gott Engel aussendet, damit sie im Menschen für ihn gegen den Satan und seine Knechte kämpfen. Ich wies darauf hin, als ich diese Aussprüche erwähnte (siehe oben S. 172), daß Swedenborg offenbar schon jetzt denselben Gedankengang verfolgt, der

ihn später während seiner ganzen theosophischen Periode begleiten soll, daß Engel und Geister in unseren Gedanken und Gefühlen wirken, und unser Inneres eine ganze Geisterwelt birgt, wo Gott und Satan durch ihre Abgesandten miteinander kämpfen.

In De Cultu et Amore Dei ist diese Anschauung weiter durchgeführt, und wir haben hier tatsächlich eine ausgebildete Geisterlehre. Die Weisheiten und Intelligenzen, die bei Adam den Willen und Verstand ausmachen und so zusammen die mens bilden, entsprechen in einer höheren Welt den himmlischen Weisheiten und Intelligenzen, in einer niederen den Genien und Geistern des Fürsten dieser Welt. Diese verschiedenartigen Geisterwesen haben die Fähigkeit, in den Menschen einzudringen und sein Tun zu beeinflussen. „Denn die Himmlischen können, da sie geistige Wesen sind, bis in das Innerste eindringen, wenn nicht etwas, das zur Natur gehört, sie daran hindert, denn da sie im Höchsten sind, so sind sie auch im Innersten. Ja, sie pflegen sogar eine Art Umgang und Gespräch mit der anima und der mens (a. a. O., S. 41). Und auf gleiche Weise können die Genien und Geister in die körperlichen Begierden des Menschen eindringen. Wenn es dem Fürsten der Welt gelingt, die Intelligenzen niedrigster Art in einer Seele auf seine Seite zu locken, so werden ihm ihre Tore geöffnet, worauf er mit seinen Genien Einzug hält und die Weisheiten und Intelligenzen austreibt, die bei seinem Anblick wie Tauben vor dem Habicht fliehen. Über seine Genien setzt er dann einen Führer, den er animus nennt (a. a. O., S. 72).

Die Einteilung, die Swedenborg hier von der Geisterwelt gibt, stimmt völlig mit derjenigen überein, die wir in seiner Theologie finden, obwohl die Ausdrücke hier etwas verändert sind. In den Arcana Coelestia (5978) heißt es: „Die (Engel), die im Willen des Menschen wirken, werden himmlische genannt, und die, welche in seinem Intellekt wirken, werden geistige genannt. Die himmlischen Engel stehen im Gegensatz zu den Genien, und die geistigen zu den Geistern."

Aber gleichzeitig fällt der Zusammenhang mit Swedenborgs früherem psychologischen System in die Augen. Adams eigene Weisheiten und Intelligenzen werden ja ausdrücklich mit der

mens und ihrem Willen und Verstand gleichgesetzt. Die himmlischen Weisheiten und Intelligenzen verschmelzen gewissermaßen mit der göttlichen Wärme und dem göttlichen Licht, das durch die anima einströmt. Und ebenso sind die Geister und Genien gewissermaßen mit der Erkenntnis und dem Verlangen der Sinne identisch.

Wahrscheinlich hat dieser Umstand Stroh veranlaßt, in seinem oben erwähnten Aufsatz der Auffassung entgegenzutreten, daß Swedenborg mit seinen Weisheiten und Intelligenzen wirkliche Geisterwesen (real spiritual beings) gemeint habe. Er führt seine Ansicht nicht weiter aus, aber aus dem Zitat, durch das er ihre Wirklichkeit als Geister zu bestreiten sucht, scheint hervorzugehen, daß er Adams eigene Weisheiten und Intelligenzen als menschliche Seelenfähigkeiten angesehen haben will und ihre himmlischen Entsprechungen als abstrakte Begriffe. Swedenborgs Personifizierung derselben sollte also nur einen poetischen Zweck gehabt haben.

Diese Auffassung, die ja dadurch bestätigt zu werden scheint, daß in De Cultu et Amore Dei alle psychischen Vorgänge personifiziert sind, läßt sich jedoch höchstens dann aufrecht erhalten, wenn es sich um die eigenen Weisheiten und Intelligenzen Adams handelte. Von diesen wird in einer Note (a. a. O., S. 68, Note m) geradezu gesagt, daß sie zusammen die mens bildeten und mit dem Willen und Verstand identisch seien. Und an einer anderen von Stroh angeführten Stelle (a. a. O., S. 53 n. p.) heißt es, daß Adams Gespräch mit seinen Intelligenzen so zu verstehen sei, daß er mit sich selber redete, das heißt daß er dachte. Andere Aussprüche lassen freilich darauf schließen, daß die Weisheiten und Intelligenzen in Swedenborgs Phantasie zu selbständigen Geisterwesen geworden sind. Daß er sie aber doch im Grunde genommen für menschliche Seelenfähigkeiten hält, geht aus ihrer Herkunft von der anima hervor.

Ganz unmöglich kann man aber leugnen, daß Swedenborg mit seinen himmlischen Weisheiten und Intelligenzen Engel gemeint hat. Er spricht es sogar an mehreren Stellen unmittelbar aus, unter anderem in der Fortsetzung des von Stroh angeführten

Zitates. An anderen Stellen bezeichnet er sie als Bewohner des Himmels, als Diener des eingebornen Gottessohnes. Da sie von ihm kommen, leben sie in himmlischem Licht und gießen ebensolches Licht in die Menschenseelen. Sie unterscheiden sich von den Menschen dadurch, daß sie nicht mit Körpern ausgestattet sind (a. a. O., S. 106). Doch ist es Swedenborg völlig klar, daß sie sich den Menschen in sichtbarer Form offenbaren können. „Ich nehme die menschliche Form an, wann ich will, und lege sie wiederum ab", sagt einer der Himmlischen zu Eva (a. a. O., S. 95). Ebenso wie die Engel sind die Geister und Genien bei der Schöpfung entstanden. Um eine Verbindung zwischen Himmel und Erde herzustellen, erweckte Gott in der Welt eine Quelle des Lebens. „Dies war die Ursache zur Erschaffung einer Anzahl Geister und Genien." (Haec causa fuit plurium spirituum ac geniorum, sen plurium essentiarum quae hic vivunt" (a. a. O., S. 69). Die ganze Schilderung des Aufstandes, den diese Geister und Genien unter Leitung des Weltfürsten gegen Gott machen, gründet sich auch auf die biblische Lehre vom Sündenfall der Engel.

Gegen diese Erklärung kann man anführen, daß Swedenborg tatsächlich an mehreren Stellen von den himmlischen Wesen als göttlichen Kräften, göttlichen Gedanken und Zwecken redet. Daß dieses in völligem Einklang mit Swedenborgs neuplatonischer Anschauung steht, brauche ich kaum zu sagen, nach den ausführlichen Erörterungen, die ich darüber in meinem Kapitel über die Lehre von den Entsprechungen angestellt habe[1]). Dies braucht jedoch keineswegs bedeuten, daß die übersinnlichen Wesen als

[1]) Der neuplatonische Ursprung seiner Anschauung geht vielleicht noch deutlicher aus De Cultu et Amore Dei als aus seinen früheren Werken hervor. So heißt es hier z. B. in einer Note (a. a. O., S. 67, Note k), wo davon die Rede ist, daß die Liebe jedes Menschen ihren Ursprung entweder in der himmlischen Liebe, der Liebe zum Besten, oder in ihrem Gegensatz, der vom Weltfürsten verursachten Liebe zum Schlechtesten hat: „Typus omne suum trahit ab idea, secundum quam effigiatur; ubi nulla idea, etiam nulla effigies ideae possibilis." Das ist eine der wenigen Stellen, wo Swedenborg das Wort Idee als Bezeichnung für das himmlische Urbild anwendet.

solche für Swedenborg keine Wirklichkeit haben. Bei den antiken Philosophen, von denen er ausging, nahmen schon die Ideen diese Doppelstellung ein. Schon bei Philo werden die göttlichen Kräfte Geister und werden mit den mosaischen Engeln identifiziert. Plotin nimmt seinen Gedanken auf und macht die platonischen Ideen zu denkenden Geistern (*νοῦ*). Die Dämonen, die seiner Auffassung nach einem Zwischenreiche zwischen der unsrigen und der intelligiblen Welt angehören, werden einerseits als völlig individuelle lebende Wesen geschildert. Sie haben einen Körper aus intelligibelem Stoff, Sinneswahrnehmungen und Sprache. Aber andererseits verschmelzen sie gewissermaßen mit menschlichen Fähigkeiten. Von den Dämonen, die den Menschen beherrschen, wählt der Mensch nach seiner Gemütsart einen Begleiter. Ich weise auf die treffende Ähnlichkeit hin mit Swedenborgs Lehre, daß sich der Mensch von allen amores, die sich in ihm finden, einen zum Führer erwählt (siehe oben S. 206). Eine noch mehr in die Augen fallende Ähnlichkeit mit Swedenborgs Lehre, daß die anima ihre Intelligenzen selber hervorbringt (siehe vorige Seite), zeigt Plotins Lehre, daß alle verschiedenen Teilseelen ihren Anteil von Eros erhalten haben, der wiederum der Weltseele angehört. „Die Dämonen, die Eroten sind, werden dadurch geboren, daß die Seele zum Guten und Höchsten strebt, und alle Seelen dieser Welt gebären diese Dämonen[1])."

Man kann sogar mit recht großer Sicherheit nachweisen, daß Swedenborgs Geisterwesen in De Cultu et Amore Dei mit der neuplatonischen Dämonologie in Berührung stehen. In einigen Kapiteln der Theologie des Aristoteles ist von verschiedenen Geisterarten und ihren Eigenschaften die Rede. Im Kommentar, der sich in Swedenborgs Exemplar des Werkes befand, ist hierbei bemerkt, daß der Verfasser hier mit Geistern scheinbar die himmlischen Intelligenzen meine, von denen Aristoteles in seiner Metaphysik spricht[2]). Und diese sind unseren Engeln und Dämonen

[1]) Enn. III. b. 5. kap. 6. Vgl. Zeller, a. a. O., III, 2. S. 343, 471 f., 510 f.

[2]) De div. sap. sec. Aegypt. lib. 4. c. 6. n. 3: „Spiritus vocare videtur caelestes intelligentias, de quibus Arist. multa colligit lib. 12. Metaph.

nicht ungleich. Denn da wir mit unseren Gedanken kaum etwas fassen können, das nicht körperlich ist, stellen wir uns alle völlig unkörperlichen Dinge als Geister vor. Wie wir sehen, gibt es hier nicht nur eine Identifizierung zwischen den himmlischen Intelligenzen und den Geisterwesen der christlichen Mythologie, sondern auch eine unumwundene Verteidigung der in aller volkstümlichen Dämonologie herrschenden Gewohnheit, alle geistigen Kräfte zu Geisterwesen zu vergegenständlichen.

Für einen direkten Zusammenhang mit der Theologie des Aristoteles spricht auch die Tatsache, daß die himmlischen Intelligenzen schon mehrere Jahre vor De Cultu et Amore Dei von Swedenborg gerade mit diesem Werk in Verbindung genannt werden. Das geschieht in der 1741 geschriebenen Clavis hieroglyphica. Er spricht da (S. 19) von den „geistigen Intelligenzen oder Engeln und Seelen", die, weil sie über der Natur stehen, zu all ihrer Intelligenz geboren sind. Unmittelbar darauf folgt die schon von mir (siehe oben S. 110) angeführte Stelle, wo erzählt wird, daß schon die alten Ägypter die Lehre von den Entsprechungen ausgebildet haben, und daß wir ein ganzes Buch darüber von Aristoteles besitzen.

Wir sehen also, wie äußerst nahe es Swedenborg lag, von seinen eigenen visionären Erfahrungen ausgehend die verschiedenen Arten von Geistern in sein System einzuordnen und dadurch seiner späteren Geisterlehre wesentlich vorzugreifen.

Einen grundlegenden Unterschied gibt es jedoch zwischen dieser und der Geisterlehre, der wir in De Cultu et Amore Dei begegnen. In Swedenborgs theologischem System werden die Engel, ebenso wie die guten und bösen Geister, als verstorbene Menschen gedacht. Da es solche zu Adam und Evas Zeit noch nicht gab, muß man in De Cultu et Amore Dei offenbar annehmen, daß die himmlischen Wesen, ebenso wie die Geister und Genien, bei der Schöpfung entstanden sind. Dies hat jedoch eins zur

Neque hoc omnino alienum est ab eo quod spirituum nomine Angelos et Daemones significare solemus. Sic enim nos cum vix quisquam cogitatione possimus concipere nisi corporeum, rebus omnino incorporeis spirituum naturam cum populo tribuimus."

Folge. Da es sich nicht denken läßt, daß die bösen Geister von Gott als solche geschaffen worden sind, muß Swedenborg einen himmlischen Sündenfall vor dem unsrigen annehmen. In seiner Lehre vom Fürsten der Welt sucht er den christlichen Glauben an einen persönlichen Teufel mit seiner neuplatonischen Weltanschauung zu vereinen und gelangt so zu einem Standpunkt, der uns entfernt an die Anschauung gewisser Kirchenväter erinnert.

Der Weltfürst und seine Genien wurden geschaffen, um als vermittelndes Glied zwischen Himmel und Welt, zwischen dem rein geistigen Leben und der leblosen Natur, zu dienen. Denn es gibt ebensowenig zwischen dem rein geistigen Leben und der Natur eine innere Verbindung wie zwischen Licht und Schatten. Wiewohl von Natur den göttlichen Befehlen gehorsam, wurde der Fürst dieser Welt doch von Liebe zu sich und zu der Welt, die ihm untertan war, ergriffen, und vor Begier, sich auch den Himmel anzueignen, entbrannt, lehnte er sich gegen den Allmächtigen auf. Durch diesen Aufstand wurde das verbindende Glied zwischen dem Höchsten und der Natur zerbrochen (a. a. O., S. 129). Seitdem gibt es nicht nur eine Liebe, die von dem Höchsten ausgeht und das Universum verbindet, sondern zwei: die Liebe zum Besten, die danach strebt, himmlische Dinge mit irdischen zu vereinen, und Liebe zum Schlechtesten, die aus Haß entspringt, aus dem Bestreben, Himmlisches und Irdisches zu trennen (a. a. O., S. 69).

Wir haben also auf diese Weise zwei Sündenfälle, und Christus muß zweimal als Versöhner dazwischen treten. Der ganze neuplatonische Gedanke von dem Abfall der Natur von dem Unendlichen und ihrer Wiedervereinigung mit demselben wurde dadurch in gewissem Sinne verdrängt, und die emanatistische Grundanschauung von Gott als der einzigen lebenden und wirkenden Substanz, als der geistigen Sonne, deren Licht und Wärme Leben und Wirken des Weltalls ausmacht, kommt auch nicht ganz zu ihrem Recht. Sie wird teils durch das Vorhandensein des von Ewigkeit eingeborenen Sohnes getrübt, dessen Verhältnis zum Vater Swedenborg nicht ganz erklären kann, teils durch den

Fürsten der Welt, der von einem Mittler zwischen Gott und der Natur selbst zu dem bösen Prinzip der Natur wird.

Es ist leicht zu sehen, daß Swedenborg, um Einheitlichkeit in seine Anschauung zu bringen, diese Bestandteile, die er aus der theologischen Tradition übernommen hat, ausscheiden und seine neuplatonische Emanationslehre schärfer durchführen muß. Darum gibt er in seiner religiösen Periode die Dreieinigkeitslehre in ihrer orthodoxen Form kurz entschlossen auf und macht Christus zu einer in eine frühere Entwicklung fallenden Inkarnation Gottes selbst. Darum scheidet er auch die Lehre von einem Sündenfall vor der Erschaffung der Welt und damit auch die Lehre von einem persönlichen Teufel aus. Das Böse wird die Folge des menschlichen Sündenfalles, durch den die Hölle entsteht. Der Abfall und die Wiedervereinigung des Menschen mit dem Göttlichen wird auf diese Weise in seiner theologischen Periode noch mehr als sonst zum Mittelpunkt seiner gesamten Anschauung, das Grundproblem, auf das sich seine ganze übrige Theologie aufbaut.

Es dürfte indessen aus meiner Inhaltsangabe deutlich hervorgegangen sein, daß es nicht ausschließlich Swedenborgs Absicht gewesen sein kann, in De Cultu et Amore Dei seine philosophische und theologische Anschauung in der Form darzulegen, zu der sie sich in jener Zeit entwickelt hatte. Ich habe schon in der Einleitung zu diesem Kapitel hervorgehoben, daß es auch eine bewußte Umdichtung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, und daß Swedenborg schon in seiner ersten Bibelerklärung, die er nach seiner entscheidenden Londoner Vision schrieb, ihm in den Punkten, wo es nicht mit der offenbarten Schrift übereinstimmte, jede Wahrheit absprach.

Es ist klar, daß man von diesem Gesichtspunkte aus das Werk trotz der Prosaform als ein Glied in der Schöpfungsdichtung betrachten kann, die in der Spätrenaissance zuerst aufkam und die hier in Schweden in Haquin Spegel ihren typischen Vertreter gefunden hat. Und man braucht nicht lange nach dem nächsten Vorbild unter den Schöpfungsgedichten zu suchen. Es ist Miltons Paradise Lost.

Einen äußeren Beweis dafür, daß Swedenborg Milton gekannt hat, gibt es nicht. Daß er 1711 in einem Brief an Erik Benzelius (V. A.s Aufl. I, S. 215) Milton in einer Aufzählung der bedeutendsten Schriftsteller Englands anführt, beweist an sich wenig. Es dürfte recht unwahrscheinlich sein, daß er alle diese Schriftsteller — er erwähnt unter anderen Shakespeare — selbst gelesen hat. Man kann wohl annehmen, daß diese Liste der Auszug aus irgendeinem gelehrten Werk ist. Aber es ist natürlich sehr leicht möglich, daß er Milton während seines Aufenthaltes in England gelesen oder auch schon in Schweden mit ihm Bekanntschaft gemacht hat. Schon der alte Spegel führt ja Paradise Lost an, und Dalin weist in seinem „Svenska friheten", das ungefähr gleichzeitig mit de Cultu et Amore Dei entstanden ist, Einflüsse davon auf. Ein näherer Vergleich zwischen beiden Werken zeigt jedoch, daß Swedenborg zweifellos Milton gekannt hat und von ihm beeinflußt ist.

Gleich zu Anfang bemerkt man eine gewisse Ähnlichkeit in der Anlage der beiden Werke. Sie beschäftigen sich beide ebenso viel mit dem Kampf zwischen Gott und Satan, wie mit der Schöpfung und dem Schicksal des ersten Menschenpaares. Für beide ist der Mensch die Walstatt für den Kampf zwischen den beiden Weltprinzipien. Sie haben beide die Absicht, im Rahmen der biblischen Erzählung einer theologisch-philosophischen Weltanschauung Ausdruck zu geben. Und die Mittel, die sie hierzu verwenden, sind teilweise dieselben. Adams Gespräch mit den Intelligenzen ist ein Gegenstück zu dem langen Gespräch zwischen Adam und dem Engel Raphael, das mehrere Bücher im Paradise Lost ausfüllt, und durch das wir von der Erschaffung der Erde, vom Himmel und seinen Engeln, von Gottes Absichten mit dem Menschen usw. erfahren.

Diese allgemeine Ähnlichkeit, die jedem auffallen muß, der beide Werke nicht nur mit der kurzgefaßten Erzählung der Genesis, sondern auch mit der naiven Didaktik der übrigen Schöpfungsgeschichte vergleicht, wird weiter durch eine überraschende Übereinstimmung in den Einzelheiten bestätigt. Tatsächlich gibt es schon — trotz der geringen Handlung — in den ausgeführten

Teilen von De Cultu et Amore Dei gewisse Episoden, zu denen jedes Gegenstück in der Genesis fehlt, die sich dagegen im Paradise Lost wiederfinden.

So z. B. die Schilderung von der Erschaffung Evas. Die Genesis sagt nur, daß Gott Adam in einen tiefen Schlaf fallen läßt und während des Schlafes die Rippe nahm, aus der er Eva erschuf. Bei Milton (Par. Lost VIII, 455) sieht Adam schon während dieses Schlafes im Traum seine Zukünftige. Ihr Anblick, der an Schönheit alles übertrifft, was er bisher gesehen, erfüllt ihn mit einem ihm neuen Gefühl, und als er erwacht, ist er untröstlich, daß sie entschwunden ist:

The disappeerd and left me dark, I wak 'd
To find her, or for ever to deplore
Her loss, and other pleasures all abjure.

Als er schon die Hoffnung, sie wiederzusehen aufgegeben hat, sieht er sie in Wirklichkeit sich entgegenkommen, wie er sie im Traume erschaut hat, von ihrem unsichtbaren Schöpfer geführt.

Diesen Gedanken nimmt Swedenborg vollständig auf und führt ihn in ähnlicher Weise aus. Adam erschaut im Schlaf, in dem Gott ihm die Rippe herausnimmt, eine so schöne Nymphe, daß er von plötzlicher Liebe ergriffen, sie in seine Arme schließen will. Sie versucht seiner Umarmung zu entfliehen, und gerade als es ihm gelungen ist, sie zu fangen, erwacht er und merkt zu seinem Kummer, daß es nur ein Traum war. Er ist untröstlich, sie verloren zu haben und ruft sich die liebliche Gestalt stets ins Gedächtnis zurück. Endlich sieht er sie eines Tages in Wirklichkeit wieder, ganz wie er sie im Traume gesehen, als sie ihm von den himmlischen Intelligenzen zugeführt wird.

Wenn man hier auch finden könnte, daß der Gedanke, Adam seine Zukünftige im Traum erschauen zu lassen, nahe liegt und eine Übereinstimmung zufällig ist, sind diese Gründe offenbar nicht stichhaltig bei der von mir oben angeführten Szene, wo Eva sich in der Quelle spiegelt und zum ersten Male mit Staunen ihr eigenes Gesicht schaut. Hier ist die Ähnlichkeit mit Miltons berühmter Schilderung (Par. Lost IV, 450 ff.) geradezu schlagend, und vergeblich sucht man in der Genesis nach einem Gegenstück

zu dieser Erzählung, zu der Milton wahrscheinlich vom Narzissosmythos aus Ovids Metamorphosen Anregung erhalten hat. Auch in den Einzelheiten finden sich Übereinstimmungen. Bei Milton bemerkt Eva, daß sich die Gestalt, die ihr im Wasserspiegel entgegentritt, bewegt und den Gesichtsausdruck verändert ganz wie sie selber:

> As I bent down to look, just opposite
> A Shape within the watry gleam appered
> Bending to look on me, I started back,
> I started back, but pleasd I soon returnd,
> Pleasd it returnd as soon with answering looks
> Of sympathie and love, there I had fixt
> Mine eyes till now, and pind with vain desire,
> Had not a voice thus warnd me, what thou seest,
> What ther thou seest fair Creature is thy self,
> With thee it came and goes.

Bei Swedenborg ist der Verlauf völlig derselbe. Eva beobachtet, daß das Bild in der Quelle die Bewegungen ihres Körpers wiedergibt, und als sie an dem Bilde Wohlgefallen findet, merkt sie, daß es auch den wechselnden Ausdruck ihres Gesichtes wiederspiegelt. Sie wendet sich da an ihre „Himmlischen", um zu erfahren, warum die Bewegungen der Seele im Gesicht ausgedrückt werden.

Auch die Schilderung von Adam und Evas Brautnacht scheint in ihrer keuschen Nacktheit an die berühmte Stelle im achten Buche von Paradise Lost (510 ff.) zu erinnern, wo Adam dem Engel Raphael erzählt:

> To the Nuptial Bowre
> I led her blushing like the Morn: all Heav'n,
> And happie Constellations on that houre
> Shed thir selectest influence; the Earth
> Gave sign of gratulation, and each Hill;
> Joyous the Birds; fresh Gales and gentle Aires
> Whisperd it to the Woods, and from thir wings
> Flung Rose, flung Odour from the spicie Shrut, usw.

Natürlich besitzt Swedenborg kein annähernd so starkes Naturgefühl wie Milton und darum muß seine Schilderung neben jener farblos wirken. Aber man kann doch beobachten, daß er ganz dieselben Dinge hervorhebt. Die beiden Liebenden betten ihr Brautbett in einem Hain, wo die ganze Natur in ihrer Frühlingspracht ihre Vereinigung zu begünstigen scheint und die Konstellationen des Himmels ihnen Glück verheißen: „Omnia enim in vernali flore, et geniali erant lusu, et sicut unionis documenta subblandiebantur amori, qui consociae, mentis unitionem secum accelerare ardebat: nihil non intercessit mora, quin etiam Sponsa pari et mutna redardesceret amoris face" usw. (a. a. O., S. 111).

Im übrigen ist es leicht, andere Paradiesgemälde bei Swedenborg zu finden, die durch ihr ganzes Kolorit an Milton erinnern. Wie dieser sucht er seinen biblischen Schilderungen durchgängig antike Färbung zu geben. Es wimmelt in dem Werke von Anspielungen auf klassische Mythen und Sagen[1]) — in modernen Übersetzungen hat man sie sogar mit einem besonderen mythologischen Wörterverzeichnis versehen müssen. Und wie bei Milton werden die Naturereignisse oft durch homerische Bilder erläutert, bei denen die klassischen Ortsnamen vorherrschen. Diesen echt Miltonschen Zug sieht man vielleicht am deutlichsten, wenn Swedenborg den Fürsten der Welt als einen mit glänzender Rüstung bekleideten antiken Feldherrn an der Spitze seiner Legionäre darstellt. Das ist ganz dieselbe Art, auf die Milton den Satan zu schildern liebt. In De Cultu et Amore Dei wird ebenso wie im Paradise Lost von einer Feldschlacht zwischen den Getreuen Gottes und des Weltfürsten erzählt, wo Christus zuletzt den Ausschlag gibt[2]).

---

[1]) Swedenborg erklärt selbst in einer Anmerkung (a. a. O., S. 73 not 9), daß die Fabeln der Antike nur Abbildungen von himmlischen Dingen seien, und deutet einige nach der Lehre von den Entsprechungen, welche die Menschen der Antike kannten, weil ihre Seelen dem Himmel näher waren als die unsrigen.

[2]) Man könnte möglicherweise auch eine Erinnerung an Milton finden, wenn Swedenborg schildert (a. a. O., S. 73), wie von den Weisheiten

Untersucht man diese Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt näher, die uns im Paradise Lost entgegentritt, so glaubt man sich indessen zu der Vermutung veranlaßt, der Einfluß derselben habe nicht nur für die literare Gestaltung von De Cultu et Amore Dei Bedeutung gehabt, sondern sich auch auf die theologische Periode Swedenborgs ausgedehnt. Der Puritanismus ist nämlich bei Milton mit einer sehr ausgeprägten neuplatonischen Emanationslehre verbunden, die in vielen Punkten mit derjenigen übereinstimmt, die wir bei Swedenborg gefunden haben, die aber zu Konsequenzen führt, die Swedenborg erst während seiner theologischen Periode ziehen sollte. Woher Milton diese Anschauung hat, ist, soviel ich weiß, noch nicht klar erwiesen. Doch weiß man, daß er mit Plato und sicherlich auch mit Plotin wohl vertraut war. Ein Einfluß vom Renaissanceplatonismus dürfte auch nicht ausgeschlossen sein.

Miltons Anschauung, die wir jetzt nicht nur durch das Paradise Lost, sondern auch aus seiner erst 1825 gedruckten Arbeit De Doctrina Christiana kennen, pflegen englische Forscher als eine Art gemäßigten Pantheismus zu erklären[1]). Tatsächlich ist sie eine ausgesprochen neuplatonische Emanationslehre. Gott ist die unfaßbare Einheit, das einzige wirklich Existierende. Von ihm ist alles Erschaffene ausgeflossen und zu ihm wird es einmal zurückkehren. Alles Erschaffene ist Materie in mehr oder weniger verfeinerter Form:

> O Adam, one Almightie is, from whom
> All things proceed, and up to him return,
> If not deprav'd from good, created all,
> Such to perfection, one first matter all

---

die bösen Genien vor Adam in kriechende und zischende Schlangen verwandelt werden. In Par. Lost (X, 508) wird geschildert, wie die Dämonen auf gleiche Weise in Schlangen verwandelt werden, die ihren Fürsten zischend umgeben. Beide Stellen spielen auf die Gorgonen an. Doch scheint mir das Motiv zu gebräuchlich und naheliegend, als daß man einen Schluß daraus ziehen könnte.

[1]) Siehe D. Masson, The life of John Milton, London 1880. T. VI, besonders das letzte Kapitel „Miltons Treatise of Christian Doctrine". S. 817—840.

Indu'd with various forms, various degrees
Of substance, and in things that life, of life;
But more refin'd, more spiritous and pure,
As neerer to him plac'd or neerer tending
Each in thir several active Sphears assignd
Till body up to spirit work, in bounds
Proportioned to each kind.

Hinter diesen Worten des Engels Raphael an Adam (Par. Lost V, 469 ff.) glaubt man bis in die Einzelheiten Swedenborgs Weltbild zu erkennen.

Von diesem Ausgangspunkte zieht Milton dann kühne Folgerungen, ohne sich viel um die orthodoxen Dogmen zu kümmern. Er ist ein ausgesprochener Gegner der Dreieinigkeitslehre. Der Sohn ist nicht gleich ewig wie der Vater; er ist aus seinem Willen geschaffen und lebt aus seiner Substanz. Milton leugnet die Schöpfung aus dem Nichts und ist der Ansicht, daß Gott die Welt aus seiner eigenen Substanz geschaffen habe. Er will keinen Gegensatz zwischen Körper und Seele anerkennen. Beide bilden zusammen eins. „The whole man is soul, and the soul man[1])." Wenn es in der Genesis heißt, Gott habe den Menschen aus Erde erschaffen, ist damit Körper und Seele zusammen gemeint, und es ist ein Irrtum, zu glauben, daß die Seele der lebendige Odem war, den Gott Adam danach einblies. Er hält auch wie Swedenborg an der traduzianischen Auffassung fest, daß sich die Seele mit dem Samen vom Vater auf den Sohn fortpflanzte. Nicht nur die Seele lebt nach dem Tode weiter, sondern auch der gesamte Körper in verfeinerter, vergeistigter Form. Der Mensch erhält freilich seinen Körper nicht durch stoffliche Nahrung. Da aber alle Materie nur ein niederer Grad vom Geist ist, liegt kein Gegensatz darin, daß sich diese Körper zuletzt zu Geist verflüchtigen:

Your bodies may at last turn alle to Spirit
Improv'd by tract of time, and wingd ascend
Ethereal, as wee

sagt Raphael in seinem oben angeführten Gespräch mit Adam.

[1]) Angeführt nach Masson, a. a. O., VI. S. 826.

Es läßt sich denken, daß dieser umschriebene „Materialismus" Miltons besonders auf diesem Punkte für Swedenborg von Bedeutung gewesen ist, nämlich in seiner Anwendung auf die Welt der Engel und Geister. Wir haben gesehen, daß Swedenborgs frühere Vorstellungen von der Geisterwelt längst nicht so realistisch waren, wie sie später in seiner Theosophie werden sollten (vgl. oben S. 131). Noch in De Cultu et Amore Dei läßt er eine der himmlischen Intelligenzen Eva erzählen, daß sie die menschliche Form annimmt und ablegt, wann sie will (a. a. O., S. 95). Die Gestalten, in denen sich die himmlischen Wesen uns offenbaren, sind nur Abbilder. Sie selber sind unkörperlich und von jeder irdischen Liebe frei (a. a. O., S. 44). Wenn Swedenborg in seiner theologischen Periode dazu übergeht, seine Engel nicht nur mit einem Körper aus einer Art feineren stofflichen Materie, sondern auch mit allen körperlichen Funktionen auszustatten, so ist das eine natürliche Folge seiner neuplatonischen Grundansicht. Auch seine Visionen haben in höherem Grade dazu beigetragen, seine Anschauung von der Geisterwelt zu konkretisieren.

Man kann sich jedoch kaum der Annahme verschließen, daß Miltons äußerst kühne Mutmaßungen über die körperlichen Funktionen der Engel ihn hierbei einigermaßen beeinflußt haben. Am deutlichsten geht Miltons Standpunkt aus der oben angeführten Stelle hervor, wo der Engel Raphael bei dem ersten Paare Besuch macht, und Adam ihn zweifelnd fragt, ob er an ihrer einfachen Mahlzeit teilnehmen will. Da antwortet der Engel (Par. Lost V, v. 404), daß die Nahrung, die Gott dem Menschen gibt, zum Teil geistig ist und auch von den reinsten Geistern genossen werden kann:

And food alike those pure
Intelligential substances require
As doth your Rational; and both contain
Within them every lower facultie
Of sense, whereby they hear, see, smell, touch, taste,
Tasting concoct, digest, assimilate,
And corporal to incorporal turn.

Er entwickelt dann, wie alles Erschaffene, auch die himmlischen Körper, erhalten und ernährt werden müßten. Darauf setzt er sich mit dem Paare nieder und ißt mit gutem Appetit:

So down they sat
And to thir viands fell nor seemingly
The Angel nor in mist, the common gloss
Of Theologians, but with keen dispatch
Of real hunger and concoctive heate
To transsubstantiate; what redounds, transpires
Through Spirits with ease.

Noch bedeutungsvoller ist, daß Milton in diesem Streben, die Geisterwelt zu materialisieren, schon eine von Swedenborgs Lieblingsideen in seiner theologischen Periode vorweggenommen hat, die himmlische Ehe. Als Raphael im Paradise Lost (VIII, v. 592 ff.) Adam sagt, daß die wahre eheliche Liebe den Menschen veredle und der Weg sei, auf dem man zur himmlischen Liebe gelange, fragt ihn Adam (Par. Lost VIII, 615—617):

Love not the heav'nly Spirits, and how thir Love
Express they, by looks onely, or do they mix
Irradiance, virtual or immediate touch?

Und der Engel antwortet ihm errötend:

Let it suffice thee that thou know'st
Us happie, and without Love no happiness.
Whatever pure thou in the body enjoy'st
(And pure thou wert created) we enjoy
In eminence and obstacle find none
Of membrane, joynt, or limb, exclusive barrs:
Easier then Air with Air, if Spirits embrace,
Total they mix, Union of Pure with Pure
Desiring; nor restraint conveyance need
As Flesh to mix with Flesh, or Soul with Soul.

Wie wir sehen, setzt Milton einen ehelichen Verkehr zwischen den Engeln voraus, obwohl er seine Ideen nicht klar ausgeführt hat.

Die größte Bedeutung hat Miltons Gedicht zweifellos dadurch für Swedenborg erlangt, daß es ihn lehrte, den Bibeltext umzu-

dichten und zu modernisieren und seine poetischen Werte zu wahren, während er gleichzeitig seine eigene Anschauung in die Erzählung hineinlegte. Milton hat ja wie Swedenborg die naive Schöpfungsgeschichte nach der kosmologischen Anschauung seiner Zeit umgedichtet, er hatte auch seine eigene theologische und philosophische Anschauung darin zum Ausdruck gebracht. Schon bei Milton hatte dieses Streben zu einer gewissen Abstraktion geführt, wenigstens wenn man ihn mit Dante vergleicht. Er war auch nicht umsonst der letzte Ausläufer der abstrakt allegorisierenden Schule Spencers. Aber sein Hauptinteresse ist doch das Poetische und erst in zweiter Linie das religiös Didaktische.

Swedenborg war dagegen davon ausgegangen, einen „liber divinus", eine Zusammenfassung seiner religiös-philosophischen Anschauung zu geben, wie er sie in seinen naturwissenschaftlichen Studien ausgearbeitet und später in der Zeit seiner religiösen Krise weiter ausgebildet hatte. Als er an die Arbeit ging, war er davon überzeugt, daß er nichts von „dem Kram der anderen" nehmen sollte und Gott ihm eingeben würde, was er zu schreiben hätte. Halb gegen seinen eigenen Willen hatte sich das poetische Element eingeschlichen. Als er in späteren Jahren gefragt wurde, ob De Cultu et Amore Dei zu seinen kanonischen Schriften gerechnet werden könnte, antwortete er, daß sie allerdings auf Wahrheit beruhten, aber daß etwas Egoismus hineingekommen sei, da er hier die lateinische Sprache spielerisch verwandt habe (Tafel, a. a. O., II, S. 710). Sicherlich war er aus Furcht, sich von egoistischen künstlerischen Interessen verleiten zu lassen, so bedacht darauf, nichts in sein Werk aufzunehmen, was nicht allegorisch als Teil seiner philosophischen Weltanschauung erklärt werden konnte. Auch das, was uns auf den ersten Blick die handgreiflichste Wirklichkeit zu sein scheint, muß symbolisch als abstrakte Wahrheit aufgefaßt werden.

Darum gewinnt das Werk nie die Wirklichkeit, die das Paradise Lost besitzt. Swedenborgs Gestalten hören nie auf, Symbole für menschliche Seelenfähigkeiten zu sein, deren Tätigkeit ganz darauf abgesehen ist, von dem körperlichen auf das geistige Ge-

schehen übertragen zu werden. Sie können darum als allegorische Schattengestalten den Leser ermüden, der ständig gezwungen ist, sie zu entziffern. Und für den, der Swedenborgs Anschauung kennen lernen will, sind die naturphilosophischen wie auch die theologischen Arbeiten leichter zugänglich.

Aber wer den Dichter Swedenborg kennen lernen will, findet sicherlich kein Werk, das ihm reicheren Stoff bietet. Es gibt vieles in Swedenborgs späteren Arbeiten, das sich in poetischer Kraft und künstlerischer Ausführung völlig mit De Cultu et Amore Dei messen kann. Ich denke da besonders an seine memorabilia in De Amore conjugiali. Aber in den theologischen Werken stecken sie oft in dogmatischen Darstellungen, die mit ihren nüchternen und etwa schleppenden Auslegungen auf die meisten Leser abschreckend wirken dürften.

De Cultu et Amore Dei ist noch frei von dieser knochenharten Dogmatik. Hier haben wir nicht den religiösen Verkünder mit seiner bis aufs Kleinste klar auskristallisierten Lehre, sondern den religiösen Träumer, den Mystiker, der hier zum ersten Male den Gedanken poetische Form verleiht, die jahrelang der Gegenstand seiner Grübeleien gewesen waren. Als er nun am Ende der fürchterlichen Krise Bücher und Gelehrsamkeit beiseite wirft, um seine Gedanken und seine Feder Gott führen zu lassen, fühlt er sich wie wiedergeboren. Er ist in denselben Unschuldszustand zurückversetzt, in dem sich unsere ersten Eltern befanden, ehe sie vom Baume der Erkenntnis gekostet hatten. Das Paradies, das sie verloren, hat er wieder gewonnen.

Die Frage nach der Entstehung von Welt und Menschen sieht er immer noch vom Standpunkt des Naturwissenschaftlers aus, und man kann sagen, daß das Werk in gewissem Sinn seine so oft wiederholten Versuche fortsetzt, eine Übereinstimmung zwischen der Schöpfungsmythe der Genesis und seinen eigenen kosmologischen und psychologischen Theorien zu finden. Aber die religiösen Erlebnisse der Tagebuchszeit haben ihn endgültig überzeugt, daß die auf die Erfahrung der Sinne begründete wissenschaftliche Analyse das Problem nicht allein lösen kann. Er hatte das Dasein in dem Licht erschauen dürfen, das von der

geistigen Sonne ausströmte. Er hatte sich in seinen begnadeten Ekstasen eins mit der Gottheit gefühlt, seine Träume und Visionen hatten ihm Gewißheit gebracht, daß es über unserem Universum noch eine Welt übersinnlicher Wesen gab.

Diesen seinen neuen Lebensinhalt will er in De Cultu et Amore Dei dem Leser mitteilen. Aber er tut es nicht in der Form eines Selbstbekenntnisses. Die biblische Mythe von der Weltschöpfung und von unseren ersten Eltern muß zur Einkleidung seiner eigenen persönlichen Erlebnisse dienen. Und selbst wenn er die Geisterwesen schildert, die sich ihm während der Krise offenbart haben, gibt er sich meistens den Schein, als personifiziere er nur aus poetischer Absicht menschliche Seelenfähigkeiten und gibt in seinen Anmerkungen psychologische Parallelerklärungen. Es ist schwer zu entscheiden, wieweit die Rücksicht aufs Publikum diese Kompositionsart bedingte oder der Glaube an die Möglichkeit, beide Erklärungsarten, die „natürliche" wissenschaftliche und die übernatürliche, zu vereinen.

Aber gerade weil sich Swedenborg in De Cultu et Amore Dei gezwungen fühlt, seine eigenen Erlebnisse wiederzugeben, gerade weil er ihres Wahrheitswertes noch nicht ganz sicher zu sein scheint, hat hier seine Dichterphantasie eine Freiheit erlangt, die er ihr später nicht zu geben wagt. In seiner Zwischenstellung zwischen wissenschaftlichem Kommentar und freier Bibelübertragung gleicht sein Werk am ehesten einer symbolischen Sage der Romantik. Und man versteht nur zu gut den Grund zu unseres romantischen Dichters Atterbom naiven Beteurung, De Cultu et Amore Dei sei „mit einer poetischen Inspiration geschrieben, die auf ein Dutzend Dichter verteilt, ausreichen würde, sie als Sterne erster Größe an den Himmel der Dichtkunst zu heften".

VIII.

Der Geisterseher.

Bei einem Besuche in der Geisterwelt kommt Swedenborg einmal an einen Gartenweg, wo Jünglinge wandeln und sich an Weisheitsgesprächen ergötzen. Einer von ihnen fragt Swedenborg, wie es komme, daß er ihnen bei seinem Nahen zuweilen sichtbar, zuweilen unsichtbar gewesen sei. Hierauf antwortete er lächelnd: „Ich bin kein Gaukler und auch kein Wetterhahn, sondern ich bin abwechselnd bald im Licht, bald im Schatten für Euch, also hier ein Fremdling und gleichzeitig ein Einheimischer" (V. C. R. 280).

Diese Worte könnten als Motto über Swedenborgs letzte 28 Lebensjahre gesetzt werden. Er fühlt sich hier auf Erden nur halb zu Hause und ist für die meisten, denen er begegnet, eine seltsame und unerklärliche Erscheinung. Trotz all der Neugierde, der er von Seiten seiner Zeitgenossen ausgesetzt war, geben die zahlreichen bis ins einzelne gehenden Schilderungen seiner persönlichen Gewohnheiten und seines Auftretens in den letzten Jahrzehnten seines Lebens kaum einen wirklichen Anhaltspunkt zu seiner Charakteristik.

„Er war im Winter mit einem Pelz, im Sommer mit einem alten Schlafrock bekleidet, wie es einem Philosophen geziemt", erzählt Robsahm in seinen oben angeführten Memoiren (a. a. O., S. 75). Er beeilt sich hinzuzufügen, daß Swedenborg „einfach, aber anständig" gekleidet gewesen sei, nur daß er zuweilen in seiner Zerstreutheit das eine oder andere an seiner Kleidung vergessen konnte oder zwei Schuhschnallen nahm, die nicht zusammen paßten. Weniger wohlwollende Beurteiler stellen jedoch außer Zweifel, daß er wenigstens in seinen letzten Jahren äußerlich höchst ungepflegt gewesen sei. Lidén, der ihn 1769 in London

getroffen hatte, erzählte, er sei „recht schmutzig, ja dreckig gekleidet gewesen. Gesicht und Hände sahen so aus, als wären sie viele Jahre lang nicht gewaschen“[1]). Nach den Angaben des schwedischen Legationspfarrers Ferelius wusch sich Swedenborg niemals das Gesicht oder die Hände, noch bürstete seine Kleider im Glauben, „daß kein Staub und keine Unreinlichkeit an ihm hafte“. Auch der Amsterdamer Bürger Cuno, der in seiner Selbstbiographie das beste Bild, das wir von Swedenborg besitzen, gegeben hat, deutet an, daß seine holländische Wirtin haarsträubende Beschreibungen von der Unsauberkeit ihres Gastes gemacht habe.

Seine häuslichen Gewohnheiten waren äußerst einfach, was nach den Aussagen Lidéns sicherlich mehr auf seinem Geschmack als auf Geiz beruhte. Daheim in Stockholm bestand sein Mittagessen nur aus einer Semmel in gekochter Milch (Robsahm, S. 74), im Auslande aus einer Tasse Schokolade mit Zwiebäcken (Cuno, S. 40). Abendessen verzehrte er nicht, dagegen scheint er wiederholt am Tage stark gesüßten Kaffee getrunken zu haben, den er sich selbst im Kachelofen kochte.

Er hatte keinen eigentlichen Verkehr. In seinem Hause an der Hornsgatan hatte er eine alte Gärtnersfrau zur Aufwartung, deren einzige Arbeit übrigens darin bestand, sein Bett zu machen und morgens einen großen Krug voll Wasser hereinzubringen. Auf seinen Reisen scheint er auch äußerst wenig Menschen getroffen zu haben und bezeichnend ist, daß es ihm trotz seines jahrelangen Aufenthaltes in England sehr schwer geworden ist, englisch zu sprechen.

Diese Zurückgezogenheit beruhte jedoch keineswegs auf Menschenfeindlichkeit. Sie scheint ihren Grund eher in einer gewissen Scheu gehabt zu haben, die zweifellos mit seinem starken Stottern in Verbindung stand. Dann war sie wohl auch eine Folge seiner angestrengten Schriftstellerarbeit und seines frühen Einschlafens — er ging immer um 7 Uhr abends zu Bett. Als

[1]) Resedagbok. Ms. i. U. B. X, 398. S. 484.

[2]) A. Scheler, Aufzeichnungen eines Amsterdamer Bürgers über Swedenborg. Hannover 1852.

er in seinen letzten Jahren in Stockholm als Original bekannt war, das sich alle anschauen mußten, scheinen ihn die Besuche erfreut zu haben, die etwas Abwechslung in sein einförmiges Alltagsleben brachten. Dieser neugierigen Besucher wegen ließ er, wie Robsahm erzählt (a. a. O., S. 74—75), „in seinem Garten die beiden Sommerhäuser bauen, deren graziöse Einrichtung in gewissem Gegensatz zu der nackten Einfachheit des Wohnraumes stand. In dem einen Sommerhaus verwahrte er seine Bibliothek; in seinem Arbeitszimmer hatte er nur die Bibel im Urtext und seine eigenen Manuskripte. In einer Ecke des Gartens hatte er außerdem ein Labyrinth aus Brettern bauen lassen, um achtbaren Leuten, und besonders ihren Kindern, die ihn in seinem Garten besuchten, ein Vergnügen zu machen. Mit frohem Antlitz empfing er alle und ergötzte sich an der Freude, die sie an seinem Einfall hatten." Swedenborg war nämlich äußerst kinderlieb und auch von seinem Aufenthalte im Auslande wird erzählt, daß er nie ohne Süßigkeiten für die Kinder seiner Wirtsleute von einem Ausgang heimkehrte (Cuno, S. 38).

Ein anderer „Einfall", mit dem Swedenborg in seiner etwas täppischen Liebenswürdigkeit seine Gäste zu belustigen suchte, bestand nach Robsahms Erzählung in einer Blindtür in seinem Lusthaus, hinter der sich eine andere mit einem Spiegelfenster befand, in der sich eine grüne Hecke mit einem Vogelkäfig spiegelte, „eine gelungene Überraschung für die, welche die Tür zu Swedenborgs zweitem Garten öffneten, der, wie er selber sagte, schöner als der alte war. Dieser Scherz machte Swedenborg viel Vergnügen, besonders wenn neugierige Mädchen in seinen Garten kamen" (Robsahm, S. 75). Gewiß hat man sich vor diesem Spiegelfenster die reizende kleine Szene zu denken, die wir aus Fryxells bekannter Anekdote kennen, von dem jungen Mädchen, das Onkel Swedenborg bat, ihr einen Geist zu zeigen, und ihr eigenes Spiegelbild zu sehen bekam.

Vor dem Hause war ein Blumenbeet mit „wunderlichen" Buxbäumen, die auf holländische Weise wie Tiere geschnitten waren. Auf diese Büsche, die zweifellos auch die Besucher er-

götzen sollten, hatte Swedenborg nach Robsahms Angaben viele Kosten verwendet.

Derselbe naive, kindlich frohe Sinn Swedenborgs zeigte sich auch, wenn er bei anderen zu Besuch war. Er nahm nämlich sehr gern Einladungen an, wenn sie sich mit seinem frühen Schlafengehen vereinigen ließen. Robsahm erzählt auch, daß er „trotz seines spartanischen Lebens in Gesellschaft wohl essen und das Poculum hilaritatis mit Maßen trinken konnte" (a. a. O., S. 74). Er legte dann seinen braunen schäbigen Alltagsrock ab und zeigte sich zum Erstaunen seines Gastgebers „ganz propre und wohlanständig in schwarzen Sammet gekleidet", wie Cuno sagt (a. a. O., S. 44). Dann machte er in seiner anregenden und lehrreichen Unterhaltung wie in seiner Höflichkeit gegen die Damen den Eindruck eines liebenswürdigen und weltgewandten alten Gentlemans. Nach dem Mittagessen blieb er noch eine Weile da, um L'hombre zu spielen, was ihm Vergnügen machte; oder lieber noch, um Musik zu hören. Denn vom Vater hatte er eine grenzenlose Liebe zur Musik geerbt. „Glaube mir", sagt er im 81. Lebensjahre zu Cuno (a. a. O., S. 155), „wenn ich wüßte, daß Gott mich morgen aus dieser Welt zu sich holen würde, so würde ich noch heutigen Tages Musikanten zu mir rufen lassen und es mir zum letzten Male wirklich schön in dieser Welt machen".

Wenn das Gespräch bei diesen Gelegenheiten zuweilen auf seine Erlebnisse in der Geisterwelt fiel — und das tat es fast immer —, gab Swedenborg den neugierigen Fragern immer Bescheid. Cuno hat in seinem Tagebuch (S. 36—37) in ausgezeichneter Weise den Eindruck geschildert, den Swedenborg bei dieser Gelegenheit mit seiner leisen, stotternden Stimme machte und mit seinen hellblauen Träumeraugen, die treuherzig den Fragenden anschauten. „Es war, als spräche die Wahrheit selber aus ihnen." Er erzählt, wie Swedenborg selbst in großen Gesellschaften Leute, die nur dazu hergekommen waren, um ihren Scherz mit ihm zu treiben, dahin bringen konnte, ihr Lachen plötzlich zu vergessen und mit offenem Munde zu lauschen, wenn er „wie ein offenherziges Kind voll Vertrauen die wunderlichsten Dinge aus der Geisterwelt erzählte". „Es war als hätten seine Augen,

die Fähigkeit, einem jeden Schweigen aufzuerlegen." Hierbei ist zu bemerken, daß Cuno, der diese Beschreibung gibt, selbst nicht im geringsten an Swedenborgs Gesichte glaubt.

Einen weniger günstigen Eindruck machte Swedenborg anscheinend, wenn er seine theologischen Ansichten mündlich verfechten sollte. Sein Stottern machte die Diskussionen fast unmöglich, und er scheint sich meistens damit begnügt zu haben, den Gegner auf seine Schriften hinzuweisen. Jede Art von Bekehrungsversuchen lag ihm fern, und die wenigen Anhänger, die er schon zu Lebzeiten hatte, scheint er weit mehr durch seine Werke als durch seinen persönlichen Einfluß gewonnen zu haben.

Es dürften auch nur äußerst wenige seine Bekanntschaft aus Interesse an seinen theologischen Ansichten gesucht haben. Die meisten trieb wahrscheinlich die Neugierde, einen Mann zu sehen, von dessen Prophezeiungsgabe und Hellsicht so viele Anekdoten umliefen. Denn Swedenborgs damalige Berühmtheit daheim und im Auslande beruhte tatsächlich auf diesen überall verbreiteten Erzählungen von seiner „telepathischen" Aussage über die Feuersbrunst in Stockholm, von der wiedergefundenen Quittung der Mme. de Marteville und von seinem Gespräch mit dem verstorbenen Bruder der Königin Louise Ulrike. Swedenborg selber war recht unzufrieden über die unerhörte Popularität dieser Erzählungen. Er gab freilich zu, daß sie wahr seien, bezeichnete sie aber als Geringfügigkeiten im Vergleich zu seinen übrigen geistigen Erlebnissen (Cuno, S. 163). Die Verbreitung dieser Erzählungen hatte jedoch zur Folge, daß Swedenborg „von trauernden Witwen" überlaufen wurde, die wissen wollten, wie es ihren Männern im Jenseits ginge, und von anderen Leuten, die ihn für einen Wahrsager hielten, der Geheimnisse, Diebstähle usw. entdecken könnte (Robsahm, S. 122). Auch ein Teil der Briefe von in- und ausländischen Zeitgenossen an Swedenborg, die Tafel gesammelt und herausgegeben hat, sind aus solchen Anlässen geschrieben. Es geht jedoch ganz deutlich aus Swedenborgs Antwort hervor, daß er nicht gewillt war, auf diese Weise Mamsell Arfvidsson, der berühmtesten Stockholmer Wahrsagerin jener Zeit, Konkurrenz zu machen.

Diese zum größten Teil bekannten Einzelzüge aus den letzten Jahrzehnten von Swedenborgs Leben habe ich zusammengestellt, um weiter zu zeigen, wie friedlich und idyllisch sich sein Lebensabend gestaltete. Swedenborg fühlt sich halb einer anderen Welt angehörig. „Wer einmal mit dem Herrn vereint worden ist", sagt er zu Cuno (a. a. O., S. 154), „hat schon einen Vorschmack des ewigen Lebens, und wer das hat, setzt wenig Wert auf dies vergängliche Leben". Alle Zeitgenossen, selbst die ihm ganz feindlich gesinnten, gaben sein gutes Urteil in weltlichen Dingen zu. „Über alles andere redet der Alte ganz vernünftig", sagt Lidén in seiner oben erwähnten Aufzeichnung über seine Begegnung mit Swedenborg in London 1769, „aber sobald man von Geistern redet, wird der Alte ganz närrisch, denn nach meinem Begriff und meiner Überzeugung ist der Alte wirklich nicht ganz richtig". Und Tessin faßt den Eindruck seines Besuches bei Swedenborg und seines Gespräches über die Geisterwelt in folgenden Worten zusammen: „Da ich, Gott sei Dank, gesunden Glauben und gesunden Menschenverstand habe, kann man sich leicht denken, wie ich diesen Mann beurteile. Im übrigen ist er angenehm im Umgang, in keiner Weise eigensinnig, empfindlich oder selbstgefällig, sondern freundlich, höflich, offenherzig, hat sein Urteil über Zeit und Volk, legt alles zum Besten aus und scheint ein Menschenfreund zu sein, der seine Tage zufrieden zubringt und an seinen Phantasien Vergnügen findet, für die es kein Heilmittel zu geben scheint" (Tessin und Tessiniana, S. 357—358). Und nach einem späteren Besuch schreibt er (a. a. O., S. 368 f.): „Ich weiß nicht, ob ich einen schwachsinnigen Menschen, der Vergnügen an seiner Einbildung findet, glücklich oder unglücklich nennen soll."

Ich habe zwei der unvorteilhaftesten Urteile angeführt, um zu zeigen, wie wenig wissenschaftlich es ist, wenn Psychiater, welche die Theorie von Swedenborgs Geistesgestörtheit verfechten, als Beweis anführen, daß ihn seine gesamte Mitwelt bekanntlich für irrsinnig hielt. Sie gingen dabei ganz offenbar von der dogmatischen Voraussetzung aus, daß man jeden, der ihren „gesunden Glauben" nicht teilt, für einen geisteskranken Schwärmer halten

muß. Daß Swedenborg in seinem übrigen Auftreten verrückt erschienen wäre, hat, soviel ich weiß, niemand behauptet, wenn ich Brockmers leider etwas zweifelhafte Angaben aus der Zeit seiner Krise ausnehme. Im Gegenteil betonen alle seine Zeitgenossen mit gewissem Staunen den ruhigen und klugen Eindruck, den Swedenborg im Gespräch über andere Gegenstände macht. Er scheint ihnen ein großes Original zu sein, etwas kindlich und naiv, besonders in seinen letzten Jahren, aber keineswegs verrückt bis auf seine religiösen Ideen. Von diesen haben alle zufälligen Besucher natürlich nur äußerst unklare Begriffe, da sie ihr Wissen zum größten Teile aus den Antworten geholt haben, die ihnen Swedenborg auf ihre Fragen gegeben hat. Ich habe hiermit keineswegs die Möglichkeit abstreiten wollen, daß Swedenborg in dieser Zeit an einer Art Geisteskrankheit gelitten habe. Aber die Zeugnisse der Zeitgenossen lassen sich nicht als Beweis hierfür anführen. Für sie waren alle religiösen Träumer, deren Lehren sich nicht mit der Staatskirche vereinigen ließen, in ebenso hohem Grade geistesgestört wie Swedenborg. Die Zeit kannte damals überhaupt nur zwei Möglichkeiten, die von ihr nicht gebilligten religiösen Anschauungen zu erklären: bewußte Betrügerei oder Verrücktheit.

Die äußeren Umstände der Geisterseherei Swedenborgs sind auch von der Legende mit einem phantastischen Schimmer umwoben, den sie wohl in Wirklichkeit nicht besessen haben. Ausschlaggebend für die allgemeine Auffassung ist eine Anekdote Atterboms über Swedenborgs Gespräch mit Virgil geworden[1]). Atterbom, der Porthan als seinen Gewährsmann anführt, hat sicherlich seiner Gewohnheit gemäß das Gehörte mit eigenen Zutaten ausgeschmückt. Nach dieser Erzählung mußte Porthan bei einem Besuch bei Swedenborg im Vorzimmer warten, während er im inneren Zimmer Swedenborg in fließendem Latein mit einer vermeintlichen Person über „Roms Altertümer" reden hörte. Später sah er, wie Swedenborg den Gast unter tiefen Verbeugungen aus der Tür führte, während er im Vorbeigehen Porthan freundlich zunickte. Nachdem er unter nochmaligen

[1]) Svenska Siare och Skalder, 2. Aufl. I. S. 52 ff.

Verbeugungen den unsichtbaren Gast hinausgeführt hatte, kam er zu Porthan zurück und erklärte ihm, daß er Besuch von Virgil gehabt habe, der „ein äußerst anständiger Kerl" sei. Vergebens haben die Swedenborgianer darauf hingewiesen, daß diese Schilderung völlig unhistorisch wirke. Nach Swedenborgs Vorstellung bewegten sich die Geister nicht in den wirklichen Umgebungen, und es wäre ihm sicher nicht eingefallen, ihnen einen Stuhl anzubieten oder sie durch seine Tür zu führen. Noch unwahrscheinlicher ist, wie Tafel (a. a. O., II, S. 721) bemerkt, daß Swedenborg gleichzeitig, während er eine Vision von Virgil hatte, seinen finnländischen Gast erkannt und begrüßt haben soll. Auch erscheint das Gespräch, das Swedenborg mit Virgil geführt haben soll, wenig glaubhaft. Infolge ihrer Leichtfaßlichkeit hat diese erdichtete Geschichte jedoch eine Popularität erlangt, welche die wirklich verbürgten Erzählungen von den äußeren Umständen bei Swedenborgs Geisterseherei in den Hintergrund gedrängt hat.

Diese Erzählungen stimmen alle darin überein, daß sich Swedenborg bei seinen Visionen in einer Art Traumzustand befunden habe und sich seiner Umgebung nicht bewußt gewesen sei. Der dänische General Tuxen erzählt, er habe Swedenborg bei einer solchen Gelegenheit überrascht. Da habe dieser dagesessen, die Ellenbogen auf dem Tisch, den Kopf in die Hand gestützt, die Augen geöffnet und nach oben gerichtet. Als Tuxen ihn angeredet habe, sei er erwacht, habe aber längere Zeit gebraucht, um sich zu erholen (Tafel, . a. O., II, S. 434). Robsahm bringt aus dem Mund der Gärtnersfrau eine ganz ähnliche Beschreibung mit dem naiven Zusatz, es hätten Swedenborgs Augensterne wie das klarste Feuer geleuchtet und der Feuerschein habe sich erst nach einer halben Stunde verloren (a. a. O., S. 105).

Zuweilen scheint Swedenborg in diesem Traumzustand laut gesprochen zu haben, besonders wenn er von bösen Geistern versucht wurde. Die alten Gärtnerleute erzählten, sie hätten in solchen Fällen gehört, wie er weinend mit lauter Stimme Gott um Hilfe und Gnade angefleht habe (Robsahm, a. a. O., S.105). Ferelius gibt eine ähnliche Beschreibung (Tafel, a. a. O., II, S. 558.)

Es scheint, als hätten diese Traumzustände einen recht ähnlichen äußeren Verlauf wie Swedenborgs früheste visionäre Zustände genommen. Wahrscheinlich begannen sie auch jetzt mit Atemhemmungen. Denn Swedenborg erklärt im Diarium Spirituale, daß es ihm durch die „innere Atmung" vergönnt sei, mit Geistern und Engeln zusammen zu sein. Untersuchen wir Swedenborgs eigene Angaben — vor allem die im Diarium Spirituale —, so erhalten wir eine recht ins einzelne gehende Kenntnis der verschiedenen Arten seiner Geisterseherei. Swedenborg selbst bezeichnet den Anfang seines Verkehrs mit den Geistern als Öffnen seines „inneren Gesichts". Es dürfte daher wohl begründet sein, zu untersuchen, was er mit diesem Ausdruck meint.

„Wenn es kein inneres Gesicht gäbe", sagt er in einem seiner früheren Aussprüche (A. C. 994), „würde das Auge nicht sehen können. Das Gesicht des Auges hat durch das innere Gesicht sein Dasein, und darum sieht der Mensch ebenso gut, wenn der Leib gestorben ist, ja besser als zu seinen Lebzeiten, freilich nicht weltliche und körperliche Gegenstände, sondern solche, die es im anderen Leben gibt. . . . Aus demselben Grunde sieht ein Mensch in seinen Träumen, wenn er schläft, ebenso gut wie im Wachen. Durch das innere Gesicht ist es mir gegeben, die Dinge, die im anderen Leben sind, klarer zu sehen als die Dinge, die in dieser Welt sind."

Überall, wo es sich um seine Visionen handelt, werden wir auf dieselbe Erklärung stoßen. Wenn er z. B. an einer anderen Stelle (A. C. 1532) von den himmlischen Herrlichkeiten redet, die von den Propheten und in der Apokalypse erwähnt werden, schreibt er: „Der Mensch kann sie nie mit leiblichen Augen sehen, aber sobald ihm das innere Gesicht, das Gesicht seines Geistes vom Herrn geöffnet wird, kann er diese Dinge sehen. Die Visionen der Propheten waren nichts anderes als das Öffnen ihres inneren Gesichtes."

Wenn wir auf Swedenborgs psychologische Theorien in der Oeconomia zurückblicken, sehen wir klarer, was er damit meint. Bei unseren gewöhnlichen Wahrnehmungen ist es die Seele

(anima), die fühlt, sieht, hört durch die inneren Sinnesorgane (in der Gehirnrinde) vermittels der äußeren[1]). Daß Swedenborg gerade das Sehen der anima als inneres Gesicht bezeichnet, geht am besten aus seinen Worten hervor, daß wir nach dem Tode des Leibes das innere Gesicht genössen. In völliger Übereinstimmung damit spricht Swedenborg während seiner theologischen Periode auch davon, als „dem Gesicht unseres Geistes" (visus spiritus) und unterscheidet es scharf von dem Sehen, das uns unsere leiblichen Augen vermitteln. Derjenige, dem schon in diesem Leben das innere Gesicht geöffnet wird, kann also ohne Mitwirkung der Augen oder Sehzentren des Gehirns als der inneren Sinnesorgane schauen, und erlebt nur mit Hilfe der Seele im wachen Zustande Visionen von ganz derselben Art, wie wir sie im Traume erfahren.

Die Tatsache, daß Swedenborg auf diese Weise das „innere Gesicht" scharf von unseren Wahrnehmungen durch die leiblichen Augen unterscheidet, scheint mir zu beweisen, daß seine Visionen, wie die der meisten Mystiker hauptsächlich pseudohalluzinatorischer Art gewesen sind. Tatsächlich haben die Psychiater erst durch die Bekenntnisse der Mystiker über ihre mit inneren Augen erschauten „intellektuellen" Gesichte das Vorhandensein von halluzinatorischen Erscheinungen erkannt, die nicht wie die echten psychosensorischen Halluzinationen das Kennzeichen der sinnlichen Wahrnehmung haben, sondern sich der Vorstellung nähern. Während der Visionär bei einer wirklichen Gesichtshalluzination das Gesichtsbild im Raume oder, wenn die Augen geschlossen sind, auf dem schwarzen Sehfeld lokalisiert, fehlt den Pseudohalluzinationen räumliche Ausdehnung. Das Subjekt kommt nie in Versuchung, sie mit der äußeren Wirklichkeit zu vermischen. Von den Bildern der reinen Vorstellung unterscheiden sie sich durch das Gefühl von psychologischer Objektivität, welches sie dem Subjekt geben und dadurch, daß sie seinem Willen nicht unterworfen sind.

---

[1]) Oec. II, 285; vgl. Ramström, Uppsala Läkareförenings Förhandlingar N. F. B. XVI. H. I. S. 14.

Offenbar weiß Swedenborg selbst diese Visionen von den psychosensorischen zu unterscheiden, die er, wie wir vorher schon gesehen haben, auch erfahren hat. Unter den ungewöhnlichen Arten von Gesichten, die er gehabt zu haben glaubt, besteht nämlich eins darin, daß der Mensch aus dem Körper genommen wird. Er befindet sich da in einem Zustand zwischen Traum und Wachen. Er selbst glaubt in diesem Zustand völlig wach zu sein: „Alle Sinne sind so wach wie bei dem höchsten Wachsein des Körpers, sowohl Augen wie Ohren, und wunderbarerweise ist das Gefühl feiner, als es je bei Wachsein des Körpers empfunden werden kann. In diesem Zustande sind Geister und Engel von mir ganz wie lebendige Wesen gesehen und auch gehört und seltsamerweise auch berührt, und doch war ich kaum mit meinem Körper dabei" (A. C. 1883). Er vergleicht diese Art von Gesicht mit dem Zustand, den Paulus im 2. Korintherbrief (XII, 2—3) beschreibt, wo er in den dritten Himmel entrückt war und nicht wußte, ob er im Leibe gewesen sei oder nicht. Swedenborg glaubt, nur drei oder viermal in diesem Zustande gewesen zu sein, und zwar nur, um dessen Beschaffenheit kennen zu lernen und die Überzeugung zu gewinnen, daß Geister und Engel alle Sinne besitzen, selbst den Tastsinn, der aber bei ihnen feiner als bei uns ist (A. C., 1883, D., S. 651. De Coelo 440). Es ist natürlich äußerst schwer, klar zu entscheiden, ob Swedenborg bei dieser Art von Visionen wirklich wach gewesen ist oder nicht. Er mag auch deshalb geglaubt haben, er sei trotz eines Gefühls von Wachsein nicht wach gewesen, weil es seinen Theorien widersprach, daß Menschen in völlig wachem Zustande Geister körperlich schauen und berühren könnten. Daraus erklärt sich auch seine Versicherung, daß er kaum mit seinem Körper dabei gewesen sei. Es sei auch bemerkt, daß selbst die große Vision im Gasthaus zu London mit einer Verdunkelung seines Sehvermögens eingeleitet wurde, die nach Schluß der Vision verschwand.

Von Bedeutung für uns ist der klar angegebene Unterschied zwischen diesen seltenen Visionen mit ihrem ausgesprochen sensorischen Charakter und den Visionen, die Swedenborg in diesem Zusammenhang als seine gewöhnlichen bezeichnet. In den

Arcana Coelestia will er diese letzten Gesichte nicht einmal Visionen nennen. Es ist ein völlig waches Zusammensein und Gespräch mit Geistern und Engeln, als wäre er einer der ihrigen (A. C., 1884, D. C. 442). Im Diarium Spirituale (S. 651) nennt er diese Art von Vision, die ihm am vertrautesten ist, Erscheinungsvision bei offenen Augen (in aperti oculi statu), wo Geister und alles, was es im Himmel gibt, offenbart werden. Diese Art Vision ist dunkler, unterscheidet sich aber völlig von der gewöhnlichen Einbildung (imaginatio) der Menschen. In den Arcana Coelestia (1966—1973) unterscheidet Swedenborg diese Visionen scharf von den Illusionen, die er ausführlich beschreibt, und die seiner Ansicht nach auf einem Schwächezustand des animus beruhen, der die Visionäre leichtgläubig macht. Er sucht sie auch von den Visionen der „Schwärmer" in Glaubensfragen zu unterscheiden, die von bösen Geistern hervorgerufen sind. „Mit echten Visionen", so fährt er fort, „sind Visionen oder Gesichte der Dinge gemeint, die es wirklich im Jenseits gibt; und diese können mit den Augen des Geistes, aber nicht mit leiblichen Augen erschaut werden und zeigen sich dem Menschen, wenn der Herr sein inneres Gesicht, d. h. das Gesicht des Geistes, geöffnet hat. Dieses innere Schauen erreicht der Mensch auch, wenn er vom Körper befreit, in das andere Leben eingeht, denn der Mensch ist ein Geist, der mit einem Körper bekleidet ist. So waren die Visionen der Propheten. Wenn das innere Gesicht geöffnet wird, erschaut man die Dinge, die wirklich bei den Geistern vorhanden sind, in einem klareren Licht als dem Mittagslicht dieser Welt. Man sieht nicht nur die Sinnbilder, sondern auch die Geister selbst und vernimmt, wer und wie und wo sie sind, woher sie kommen und wohin sie gehen, welche Neigung, welche Überzeugung, ja welchen Glauben sie haben, alles mit Bekräftigung durch wirkliche Rede, ganz wie die der Menschen, nur ohne Falschheit" (A. C. 1920).

Diese Gesichte, die sich den Augen des Geistes und nicht denen des Körpers offenbaren, bezeichnet Swedenborg weiter als um so innerlicher und undeutlicher, je höher die erschaute Welt ist. Seine Gesichte aus der Geisterwelt zeigten sich also in

klarem Lichte, während die Offenbarungen des Himmels dunkler waren. Oft kann er nur durch vermittelnde Geister erfahren, was man im Himmel redet.

Zuletzt führt er zwei Visionen an, die ihm geeignet zu sein scheinen, ihr Wesen zu veranschaulichen. Ich erlaube mir, sie anzuführen, da Swedenborg tatsächlich meistens die Art seiner Visionen durch ganz ähnliche Beispiele erläutert. „Nach einem unruhigen Schlaf erschien mir beim ersten Aufwachen das lieblichste Gesicht. Es waren frühlingsfrische Laubgewinde wie aus Lorbeer, die sich in der schönsten Ordnung bewegten, als wären sie lebendig. Sie waren so formvollendet, daß man ihre Schönheit oder Harmonie oder das Seligkeitsgefühl, das von ihnen ausströmte, nicht beschreiben kann. Durch einen Zwischenraum getrennt, liefen sie in zwei Reihen ein langes Stück nebeneinander her in immer neuer Schöne. Dies konnten alle Geister — auch die bösen — deutlich sehen. Darauf folgte ein anderes, noch schöneres Gesicht, das göttliche Seligkeit in sich barg, doch dies war nur verschwommen sichtbar. Hier waren Kinder mit himmlischen Spielen beschäftigt, die auf seltsame Weise die Seele ergriffen" (A. C. 1974). Später spricht Swedenborg mit verschiedenartigen Geistern über dies Gesicht. Ich erinnere beiläufig an die große Ähnlichkeit zwischen dieser Vision und den Beschreibungen der himmlischen Spiele in De Cultu et Amore Dei.

Das oben angeführte Beispiel gibt uns schon eine Vorstellung davon, daß Swedenborgs Verkehr mit den Geistern zum größten Teil auf der Rede beruht. Untersuchen wir seine Offenbarungen genauer, so werden wir finden, daß sie in überwiegender Anzahl verbaler Art sind. Wie wir uns erinnern, hatte Swedenborg schon in seiner ersten großen Christusvision verbale Wahrnehmungen. Doch gibt das Traumtagebuch keine nähere Beschreibung ihrer Art. Man kann aber mit Bestimmtheit annehmen, daß es sich hier nicht um Gehörhalluzinationen handelt, sondern um die „inneren Worte", von denen die Mystiker so oft sprechen, und die dem oben beschriebenen „inneren Gesicht" entsprechen. Wir haben nämlich kurz darauf

genaue Beschreibungen dieses Phänomens in seinen Schilderungen der Geistersprache.

Schon in De Cultu et Amore Dei wird diese Erscheinung berührt. Dort wird geschildert, wie Adam mit seinen Intelligenzen redet, und dies wird in einer Anmerkung (Nr. 53 p) folgendermaßen erklärt: „Daß er mit seinen Intelligenzen redete, ist so zu verstehen, als spräche er mit sich selbst oder mit seinem Verstand, das heißt, als dächte er. Denn der Gedanke ist eine Art Rede des Menschen mit sich selber. Da nämlich die Vernunft (mens) wirkliche Taten (reales activitates) oder Veränderungen des Zustandes durch Formwandlungen bewirkt, so folgt daraus, daß auch sie eine Art innere Rede führen." Und er entwickelt darauf nach seinem alten System, wie die Gedanken geistige Wellenbewegungen sind, die dann durch die Sprechorgane in Luftschwingungen umgesetzt werden und dadurch in Laut übergehen. „Wäre dies nicht der Fall — und das gleiche gilt vom Sehen — so würde es uns unmöglich sein, unsere Gedanken wahrzunehmen, noch weniger könnten wir mit uns selber reden und diese Gedanken äußern und sie in artikulierten Lauten oder Worten umschreiben . . . Da also der Gedanke wirkliche Rede ist, obwohl vollkommener als unsere Rede des Kehlkopfs, und das Nebeneinander und Nacheinander umfaßt, folgt daraus, daß sie von den himmlischen Seelen, die Engel genannt werden, ebensogut, ja vollkommener gehört und verstanden werden, als mündliche Rede von unseren Gefährten, mit denen wir sprechen."

Offenbar faßt Swedenborg in diesem Ausspruch die Rede der Engel noch als reine Gedankenübertragung auf. Er spricht noch nicht von inneren Stimmen. Aber es ist klar, daß ihn diese Auffassung des Gedankens als ein inneres Sprechen für derartige verbale Pseudohalluzinationen empfänglich macht.

Daß wir es ausgesprochenermaßen mit derartigen Pseudohalluzinationen zu tun haben, geht aus der 1745 geschriebenen Historia Creationis a Mose tradita deutlich hervor. Im Anschluß an das Gespräch der Schlange mit Adam gibt hier Swedenborg einige Aufschlüsse über die Geistersprache, die wertvoll

sind, da er sich auf eigene Erfahrung beruft, und wohl zunächst dabei an seine Erlebnisse aus den letzten Jahren denkt. Er sagt da, daß die himmlische Sprache, die durch die wunderbaren Ringe der himmlischen Form hervorgebracht wird, so universell ist, daß sie jeder jetzt gebräuchlichen Sprache entspricht. „Diese Rede drängt sich erst in den Gedanken oder in das innere Gesicht ein und ruft da gewisse hohe, kaum faßbare Ideen hervor, und darauf entwickelt sie sich zu der Sprache, die die Menschen anwenden . . . Es gibt also eine ebensolche Sprache zwischen Geistern und Menschen, die im Zustande unserer ersten Eltern leben, wie zwischen redenden Menschen auf Erden, nur daß sie im Innern ist. Sie ist sogar ebenso klangvoll, als würde sie mit dem Munde und der Zunge ausgesprochen, obwohl gar kein Laut von ihr ausgeht" (a. a. O., S. 15—16). Swedenborg sagt ferner, daß kein Sterblicher etwas von dieser Sprache wissen kann, wenn er nicht selbst als Geist in den Himmel eingeführt wird und mit Engeln sprechen darf, wie es ihm selbst durch Gottes Gnade verliehen war.

Dieselbe Geistersprache glaubt Swedenborg später während seiner theosophischen Periode zu vernehmen. Seine ausführlichen Berichte in den Arcana Coelestia (1634—1650, 1757—1764) und anderwärts heben hervor, daß man seine eigene Muttersprache reden hört und diese ebenso deutlich und klar versteht, wie die gewöhnliche Rede der Menschen. Aber die Rede gelangt nicht durch die Luft oder das Ohr, sondern auf innerem Wege zu denselben Organen des Kopfes und Gehirnes. Darum vernimmt man sie auf gleiche Weise. Tatsächlich besteht die Sprache der Geister nicht in Worten, sondern in Gedanken. Denn die Geister besitzen nur inneres, geistiges Gedächtnis und können darum selber keine Worte hervorbringen. Wenn sie aber mit einem Menschen reden, werden ihre Gedanken in seinem Gedächtnis in Worte umgesetzt, die darum auch in seiner eigenen Sprache sind (A. C. 1638, 4342). Diese Worte, welche die Geister äußern, d. h. im Gedächtnis des Menschen hervorbringen, zeichnen sich dadurch aus, daß sie besonders gewählt, klar und deutlich ausgesprochen sind. Sie geben die Meinung, die sie ausdrücken

wollen, voll wieder, ganz wie ein Mensch, der ohne an die Worte zu denken, durch die innere Meinung selbst die Worte hervorbringen läßt (A. C. 1638). Swedenborg sagt, er habe mit den Geistern „von seinem inneren Gedächtnis aus" gesprochen, also in ihrer eigenen Sprache, der Gedankensprache (A. C. 1639).

Wenn Swedenborg mit den Geistern spricht, nimmt er gleichzeitig wahr, wo sich die Geister befinden. Er empfindet sie nämlich an verschiedenen Stellen seines Körpers, über dem Kopfe, an der einen Seite, beim Ellenbogen, oder im Körper, je nachdem, welchen Platz die jeweiligen Geister in dem großen Menschen einnehmen. Er erkennt dadurch ihren geistigen Zustand und die Art, zu der sie gehören. Auch an dem Ton ihrer Stimme merkt er, welchen Charakter sie haben (A. C. 1640).

Swedenborgs ausführliche Beschreibungen machen es uns möglich, diese Wahrnehmungen der Geistersprache mit den inneren Stimmen zusammenzustellen, von denen die Mystiker so viel zu erzählen haben, und die von den modernen Psychiatern mit den sogenannten „verbalen Pseudohalluzinationen" identifiziert werden. Ich erlaube mir, näher auf Séglas[1]) Erklärung ihrer Entstehung und Eigenart einzugehen. Natürlich ist es mir nicht möglich, die Haltbarkeit seiner Theorie zu beurteilen, aber wir werden finden, daß sie auf schlagende Weise mit Swedenborgs Versuchen, das Phänomen zu veranschlaulichen, übereinstimmt.

„Wir denken mit Hilfe von Worten", sagt Séglas. „Jeder Gedankenvorgang wird unserem Geiste zugänglich in verbaler Form; man nennt das innere Sprache." Dies ist, wie wir sehen, auch Swedenborgs Ausgangspunkt in De Cultu et Amore Dei. Das Bewußtsein von diesen inneren Worten ist im allgemeinen wenig ausgeprägt. Es gibt jedoch Fälle, wo diese inneren Worte ohne irgendwelche gesteigerte Aufmerksamkeit unsererseits spontan lebendiger werden, so daß das Subjekt hören kann, wie in ihm sein Gedanke in verbaler Form ausgedrückt wird. Dieses Phänomen wird jedoch so deutlich, daß nicht nur Worte

[1]) Hallucinations psychiques et Pseudo-Hallucination verbale im Journal de psychologie 1914. S. 294—295.

deutlich vernommen werden, sondern daß sie auch eine Art Ton, eine ganz innere Klangwirkung erhalten, die sich von dem äußeren Schall des gesprochenen Wortes, der durchs Ohr vernommen wird, völlig unterscheidet. Wir haben eine von Psychiatern oft hervorgehobene Analogie zu dieser Erscheinung in dem bei musikalisch empfänglichen Menschen sehr häufigen Fall, daß eine Melodie, die man vor einiger Zeit gehört hat, ganz unfreiwillig plötzlich im Bewußtsein auftaucht, mit ausgesprochen sinnlicher Betsimmtheit, oft sogar so deutlich, daß man die verschiedene Klangfarbe der einzelnen Stimmen oder Instrumente zu hören glaubt. Kaudinsky (S. 84) hat darauf hingewiesen, daß diese Erscheinung schon etwas von der Zwangsläufigkeit hat, die die krankhaften Halluzinationen kennzeichnet. Das Motiv klingt einem in den Ohren, und man kann sich nicht davon befreien.

Die verbalen Pseudohalluzinationen können Monolog- oder Dialogform haben. Gewöhnlich ist sich das Subjekt unmittelbar bewußt, daß es seinen eigenen Gedanken hört.

Es gibt jedoch Fälle, wo das Subjekt diese inneren Worte nicht als Ausdruck für seine eigenen Gedanken auffaßt. Es findet sie rätselhaft, mit seinen eigenen Wünschen und seinem Willen in Widerspruch stehend. Es schafft sie nicht, es fühlt sich ihnen gegenüber nicht als Herr. Hier tritt psychische Selbsttätigkeit und Objektivierung ein. Séglas, dessen Darstellung ich hier Punkt für Punkt gefolgt bin, hebt später in seinem Aufsatz hervor, daß das Subjekt, wenn es sich auf diese Weise im Gespräch mit seinen inneren Stimmen befindet, diese von seinen eigenen geistigen Antworten dadurch unterscheidet, daß sie viel klarer und von seinem Willen völlig unabhängig sind. Wie andere, die sich mit diesem Phänomen beschäftigt haben, betont Séglas auch, daß das Subjekt diese Stimmen nicht auf die Gehörsorgane zu lokalisieren pflegt, sondern auf andere Stellen seines Körpers. Es glaubt sie also oft aus der Brust, aus der Magengegend usw. zu hören[1]).

[1]) Séglas, a. a. O., S. 307. Baillarger von Delacroix angeführt a. a. O., S. 430. Meine Auffassung der Geistergespräche Swedenborgs als verbale Pseudohalluzinationen unterscheidet sich von der Bal-

Es scheint mir nicht ohne Interesse zu sein, auf diese Weise festzustellen, daß Swedenborgs Geisterseherei — wie die Visionen und Offenbarungen der meisten religiösen Persönlichkeiten — hauptsächlich pseudohalluzinatorischer Art war. Natürlich kann man hierdurch keineswegs den Wesensinhalt seiner Gesichte erklären, ebensowenig wie die Art, auf die er sie seiner Weltanschauung einverleibt. Ich habe schon betont, daß es ein unwissenschaftliches Überschätzen der eigenen Methoden ist, wenn die Nervenärzte glauben, durch Diagnose eine geschichtliche Erscheinung völlig erklärt zu haben, bei denen viele andere Umstände mit bestimmend waren als die krankhaften Einzelzüge der beteiligten Personen. Besonders widersinnig wird solches Verfahren, wenn es sich um eine geistig so hochstehende und eigenartige Persönlichkeit wie Swedenborg handelt, der schon ehe er sich in halluzinatorischem Zustande befand, eine völlig ausgeprägte,

---

lets, a. a. O., S. 121—123, der sie als psychosensorische auffaßt. Er stützt sich dabei auf eine Stelle in De Coelo et Inferno, wo das Gespräch der Geister mit dem Menschen auf folgende Weise beschrieben wird (248): „Das Gespräch eines Engels oder Geistes mit einem Menschen hört sich dem Klange nach ebenso an, wie das Reden unter Menschen, aber es wird nicht von anderen gehört, die dabei stehen, sondern von ihm allein. Es hat darin seinen Grund, daß die Rede eines Engels oder Geistes zuerst auf den Gedanken des Menschen übertragen wird und durch den inneren Weg auf das Gehörsorgan und dieses also von innen in Bewegung setzt. Dagegen setzt die Rede eines Menschen mit einem Menschen zuerst die Luft in Bewegung und dringt auf dem äußeren Wege in sein Gehörsorgan ein und berührt es von außen. Daraus geht klar hervor, daß die Rede eines Engels oder Geistes mit einem Menschen im Menschen gehört wird und zwar als Klang, da sie auch die Gehörorgane berührt." Hieraus schließt Ballet (a. a. O., S 121), daß wir es hier mit psychosensorischen Gehörshalluzinationen zu tun haben: „Ces hallucinations présentent, on le sait, tous les caractères des perceptions auditives vraies: même sonorité, même extériorisation." Es scheint mir im Gegenteil, als bewiese die angeführte Stelle, daß diese Geisterrede nichts mit der Außenwelt zu tun hat. Hätte Swedenborg andeuten wollen, daß sie das Gepräge wirklicher Gehörswahrnehmungen gehabt hätte, würde er sie natürlich vom Ohre nach innen gehen lassen, nicht vom Gedanken zum Gehörorgan. Nicht weil er diese Geisterrede durch die Ohren zu vernehmen glaubt, läßt Swedenborg sie dann in das Gehörsorgan eindringen.

auf tiefsinniger Spekulation begründete religiöse Anschauung besaß. Man kann schon von vornherein voraussagen, daß sich die Bedeutung des halluzinatorischen Zustandes für seine Anschauung im wesentlichen darauf beschränken wird, die Ergebnisse zu bestätigen, zu denen seine bewußte Gedankenarbeit schon vorher geführt hat, und ihn vielleicht in einzelnen Fällen Schlüsse ziehen zu lassen, die ihm sonst zweifelhaft erschienen wären. Swedenborgs Lehre ist also nicht, wie die Nervenärzte, die sich mit ihm beschäftigt haben, gerne glauben möchten, eine Art Gemisch seiner Halluzinationen. Eher würde man sagen können, daß seine Offenbarungen und Visionen von der Krise des Traumtagebuches an bis in seine letzten Lebensjahre nur objektivierte Bekräftigungen seiner eigenen Gedankenwelt seien, ein unbewußtes Fortsetzen seiner bewußten Spekulation in Träumen und Halluzinationen. Swedenborg selber war dies auch in ge-

---

Dies geht auch aus der Stelle hervor, die der oben stehenden, von Ballet angeführten unmittelbar folgt: „Das Eindringen der Rede eines Engels oder Geistes vom Innern aus in das Ohr ist mir daran klar geworden, daß sie auch bis zur Lunge dringt und diese leise ins Zittern bringt, sie aber nicht so bewegt, wie bei der Sprache — wo der Laut zur menschlichen Rede wird." Dieses Phänomen hat Ballet ein paar Seiten später erwähnt, wo er das Gespräch Swedenborgs mit einem Geiste vom Mars anführt, das er als eine psychische Halluzination auffaßt, die von einem Bewegungsvorgang begleitet ist. So weit ich sehen kann, besteht der einzige Unterschied zwischen beiden Fällen darin, daß Swedenborg bei seinem Gespräch mit dem Marsbewohner den Klang der Stimme nicht vernimmt. Offenbar spricht Séglas von dem inneren Klang, wenn er erklärt, daß die Geistersprache ebenso klänge, als würde sie mit der Zunge oder dem Munde ausgesprochen, obwohl sie nicht als Laut ausginge. Die von Ballet ebenso als psychisch halluzinatorische Erscheinung erklärte „langage cogitatif" unterscheidet sich von den beiden vorher erwähnten Arten dadurch, daß sie nicht verbal sind. Die vorher von mir angeführte Stelle meint offenbar diese direkte Gedankenübertragung von den Geistern.

In A. C. 1763 spricht Swedenborg von Geistern, die mit lauter Stimme redeten und deren Rede wie rauschendes Wasser oder wie Donner klänge. Es scheint, als habe Swedenborg nicht die einzelnen Stimmen, sondern den Lärm einer ganzen Volksmenge vernommen. Hier haben wir es wahrscheinlich mit rein akustischen Halluzinationen elementarer Art zu tun. Übrigens sagt Swedenborg selber, daß diese Art Reden sehr selten seien.

wissem Sinne klar, er betont wiederholt, daß er die Lehren, die er verkünde, von keinem Engel, „d. h. durch keine Art Vision empfangen habe, sondern allein durch den Herrn, als ich die Bibel las" (V. C. R. 779).

Nach dieser im Grunde genommen selbstverständlichen Einschränkung kann man doch, wie ich glaube, aus der offensichtlichen Ähnlichkeit, die Swedenborgs Geisterseherei nach seinen eigenen Beschreibungen mit den von modernen Nervenärzten so gründlich untersuchten Pseudohalluzinationen aufweist, gewisse interessante Schlüsse über die äußeren Formen seines Verkehrs mit der Geisterwelt ziehen.

Ich beabsichtige keineswegs, mit meiner Untersuchung Swedenborgs Geisterseherei auf die inneren Gesichte und inneren Stimmen zu beschränken, die von Nervenärzten auf psychische Halluzinationen zurückgeführt werden. Nach Swedenborgs eigenen Aussprüchen hat er auch völlig ausgeprägte psychosensorische Halluzinationen gehabt, Gesichte, in denen er die Geister mit seinen „leiblichen" Augen geschaut und sie sogar berührt hat (A. C. 1883), ferner akustische Wahrnehmungen, die er in das Gehörorgan verlegte, ja sogar zweifellos die zusammengesetzten Halluzinationen, die Ballet traumartig nennt. Letztere kann man fast als eine Art wache Träume bezeichnen, da sie zusammenhängende Szenen aufweisen und alle Sinne des Subjekts dabei in Tätigkeit zu sein scheinen.

Auf diese verschiedenen Arten von Halluzinationen beschränkt sich Swedenborgs Berührung mit der Geisterwelt keineswegs. Er begegnet den Geistern in seinen Träumen, von denen er mehrere verschiedene Arten kennt, auf die ich hier nicht eingehen kann. Er sieht sie auch in dem Zustande, den er selbst als einen Zustand zwischen Traum und Wachen bezeichnet. Und wie wir sehen werden, führt er so allmählich alle seine körperlichen und geistigen Wahrnehmungen und Funktionen auf den Einfluß der Geister zurück.

Und doch läßt sich seine eigenartige Auffassung und Schilderung der Geisterwelt am besten daraus erklären, daß die meisten

seiner Offenbarungen die Form von inneren Visionen und inneren Stimmen gehabt haben.

Trotz der bis in die kleinsten Einzelheiten gehenden Beschreibungen, die er von der Geisterwelt, ihren Einwohnern und ihren Beschäftigungen gibt, haben seine Schilderungen doch nie das Gepräge einer lebendigen Wirklichkeit. Die farbigen, malerischen Bilder, die uns so oft in volkstümlichen, visionären Beschreibungen von Gesichten begegnen, sind bei Swedenborg ganz selten. Seine Beschreibungen aus der Geisterwelt, die ja so anschaulich und bis ins einzelne gehend wie nur möglich sind, geben oft nur eine knechtische Nachbildung der irdischen Verhältnisse. Es gelingt ihm selten, eine Landschaft bestimmt zu beschreiben oder irgendwelche individuelle Züge im Aussehen eines Geistes anzugeben, obwohl er die Geisterwelt mit Wäldern, Hainen und Seen ausstattet, und die Geister dieselben Körperteile wie die Menschen haben läßt. Nicht einmal seine ausführlichen Beschreibungen vom jüngsten Gericht, dessen Zeuge er 1757 in der Geisterwelt ist, geben uns irgendwelche malerische, farbige Einzelheiten. Sie haben ein gewisses dramatisches Leben, wirken aber eher wie Beschreibungen einer Person, welche die Erzählungen nur vom Hörensagen kennt. Dasselbe gilt in gewissem Grade von seinem phantastischsten Buch, De telluribus in Mundo nostro solari, wo er einen Traum verwirklicht, der ihn sicher schon seit seiner naturwissenschaftlichen Periode gelockt hat, eine Reise nach den verschiedenen Himmelskörpern, mit deren Menschen und Geistern er Bekanntschaft stiften darf. Er gibt uns hier nur äußerst wenig farbige Einzelheiten und ständig kehren dieselben Bilder wieder. So hören wir z. B. immer wieder von Vögeln mit goldenen Flügeln, die sich gegen den blauen Himmel abzeichnen. Natürlich hat dieses in der etwas abstrakten Veranlagung seiner Phantasie seinen Grund. Es läßt sich auch aus seiner Lehre von den Entsprechungen erklären, die ihm nicht gestattet, eine konkrete Einzelheit zu bringen, die nicht einem Geistigen entspricht. Aber der Hauptgrund scheint mir doch zu sein, daß alle diese Gesichte für ihn nicht das Gepräge einer äußeren Halluzination gehabt haben, sondern sich in den Grenzen

der Pseudohalluzinationen hielten. Natürlich können diese ebenso anschaulich und lebendig wie die wirklichen Halluzinationen sein, aber es liegt schon in ihrer Verwandtschaft mit der Vorstellung, daß sie nicht dasselbe visuelle Scheingepräge zu tragen braucht. Wenn sie von dem Subjekt nicht auf die äußere Wirklichkeit beschränkt werden, unterscheiden sie sich auch oft von den äußerlichen Raum- und Größenverhältnissen, und das Subjekt vermag sie offenbar nur schwer bestimmt zu beschreiben. Dies ist ersichtlich oft bei Swedenborg der Fall, wie man aus den mannigfachen Aussagen im Diarium Spirituale erkennen kann.

Dazu kommt weiter, daß sich ein großer Teil von Swedenborgs Kenntnis der Geisterwelt auf seine Gespräche mit den Geistern zurückführen läßt. Und man bemerkt, daß Swedenborgs Unterhaltungen mit Engeln und Geistern im allgemeinen viel klarer wiedergegeben sind und literarisch bedeutend höher als seine Erzählungen von seinen Gesichten stehen. Es herrscht daher wohl kein Zweifel, daß seine besten Geisterbeschreibungen die in seine späteren Werke eingefügten Memorabilien sind, die seine philosophischen und theologischen Reden bald mit benannten, bald mit anonymen Geistern schildern. Diese kleinen Szenen, die er oft in eine flüchtig gezeichnete, antik gefärbte Umgebung verlegt, finden in den Pfeilergängen des Athenaeums oder oben in dem achteckigen Palast auf dem Parnaß statt, wo die großen Verstorbenen der Philosophie in hyazinthfarbene Mäntel gekleidet, mit Lorbeerkränzen um die Schläfen und Palmenzweigen in den Händen auf Steinsitzen thronen. Auch die Gespräche, die in diesen Weisheitsschulen geführt werden, haben eine gewisse antike Stilisierung und erinnern an die Dialoge Platos, die Swedenborgs Phantasie sicherlich vorgeschwebt haben. Im Schlußkapitel zur Vera Christiana Religio sagt Swedenborg, er sähe voraus, daß viele diese Memorabilien für „Erfindungen der Einbildungskraft" halten würden, aber er versichert, daß er sie in einem völlig wachen Zustande gesehen und gehört habe. Ich glaube, es liegt kein Grund vor, an der Aufrichtigkeit dieser Versicherung zu zweifeln. Wenn er z. B. in der Einleitung zu einer seiner berühmtesten Memorabilien erzählt, er habe einmal den

Herrn gebeten, mit Schülern von Aristoteles, Cartesius und Leibniz sprechen zu dürfen, und nach diesem Gebet in einem Gesicht den Besuch von neun Männern, drei von jeder Schule empfängt, die den Zusammenhang der Seele mit dem Körper erörtern, so brauchen wir dieser Offenbarung keineswegs halluzinatorischen Charakter abzusprechen, weil das Subjekt ihren Inhalt im voraus bestimmt hat. Es scheint festzustehen, daß eine Person, die für Pseudohalluzinationen empfänglich ist, ihnen zuweilen freiwillig einen bestimmten Inhalt verleihen kann (Kandinsky, a. a. O., S. 97). Auf jeden Fall herrscht kein Zweifel darüber, daß Swedenborg diese Aussprache, die nur seine alten Theorien über das Verhältnis der Seele zum Körper wiedergibt, nicht als Erzeugnis seiner eigenen Gedankentätigkeit auffaßt, sondern sie auf die von seinem eigenen Willen unabhängigen inneren Stimmen zurückführt. Die nahe Verwandtschaft zwischen den lebhaften geistigen Vorstellungen und den verbalen Pseudohalluzinationen hat zur Folge, daß sie in ihren äußeren Bekundungen einander zum Verwechseln ähnlich sein können. Es gibt auch viele Fälle, wo sich die Gelehrten nicht einig sind, wie weit sie vor pseudohalluzinatorischen Erscheinungen oder vor Fällen von poetischer Inspiration stehen.

Endlich kann man auch die Annahme, daß Swedenborgs Geisterseherei zum größten Teil pseudohalluzinatorischer Art gewesen sei, erklären, daß seiner Ansicht nach die Geisterwelt, mit der er in Berührung zu stehen glaubt, nicht wie eine objektive Wirklichkeit außerhalb von ihm liegt, sondern sich teilweise in seinem eigenen Inneren befindet. Wie Séglas hervorgehoben hat, ruft die psychosensorische Halluzination mit ihrer scheinbaren Wahrnehmung der äußeren Wirklichkeit nicht im selben Grade Vorstellungen von den im Seeleninneren wirkenden Geistern hervor, wie die Pseudohalluzinationen. Um Swedenborgs diesbezügliche Auffassung völlig zu verstehen, ist es notwendig, erst seine allgemeine Theorie über den Einfluß der Geister auf den Menschen wiederzugeben.

Diese Theorie gründet sich auf das psychologische System, das wir aus der Oeconomia und aus De Cultu et Amore Dei kennen.

Ganz wie in dem zuletzt genannten Werke läßt Swedenborg den Menschen durch die anima mit dem Himmel, durch die Sinne mit der Hölle in Verbindung stehen. Aber während er früher glaubte, daß das himmlische Licht unmittelbar durch die anima einströmt, ebenso wie die sinnlichen Lüste aus der Hölle durch den animus, meint er jetzt, daß diese Einflüsse durch Engel und Geister, d. h. durch die Seelen der Verstorbenen, vermittelt würden. Nur die Tiere werden durch allgemeinen Einfluß von der Geisterwelt gelenkt, weil sie sich in ihrer natürlichen Ordnung befinden und mit den Instinkten geboren werden, die sie brauchen, und keiner Unterweisung bedürfen. Weil sich aber der Mensch vom Himmel getrennt hat, befindet er sich nicht in der Ordnung, für die er geschaffen ist und muß darum besonders unter Gottes Leitung stehen. Wenn er nicht Engel und Geister hätte, die ihn beeinflußten, würde er kopfüber in die tiefste Hölle stürzen (A. C. 5820, De Coelo 247).

Diese Geisterlehre findet sich schon völlig ausgeprägt im ersten Teil der Adversaria und im ersten Band vom Diarium Spirituale. Sie kann also auf das Jahr 1745 oder 1746 zurückgeführt werden. In den Arcana Coelestia tritt sie uns in völlig systematisierter Form entgegen.

„Der Mensch kann nichts von selber denken oder wollen," heißt es da, „sondern alles fließt in ihn ein, das Wahre und Gute von Gott durch den Himmel und also durch die Engel, die bei dem Menschen sind, das Böse und Falsche von der Hölle und also durch die bösen Geister, die bei ihm sind (A. C. 5846). Mit jedem Menschen sind zwei Engel und zwei Geister der Hölle verbunden. Wenn der Mensch nicht durch sie mit Himmel und Hölle in Verbindung stände, würde er keinen Augenblick leben können (A. C. 5848—5849). Mit zwei Geistern derselben Art ist der Mensch deshalb verbunden, weil es im Himmel zwei Arten von Engeln und in der Hölle zwei Arten von Genien gibt, die den beiden Kräften der mens, dem Willen und dem Verstande, entsprechen. Ein himmlischer Engel und ein Genius der Hölle kämpfen um den Willen des Menschen, während ein geistiger Engel und ein Geist der Hölle in seinem Verstande wirken (5977—5978).

Die bösen Geister und Genien, die bei dem Menschen sind, stammen freilich aus der Hölle, aber da sie bei ihm sind, werden sie in das Geisterreich versetzt, das zwischen Himmel und Hölle liegt. Sie befinden sich darum nicht in irgend welcher Höllenpein, sondern sind in derselben Liebe zu sich und zu der Welt befangen, wie der Mensch, zu dem sie gesandt sind. Diese Geister, die mit dem Menschen in Verbindung stehen, dringen in sein Gedächtnis und in alle seine Gedanken und Gefühle ein. Die Geister sind daher von derselben Art wie der Mensch selbst. Wenn er geizig ist, sind sie geizig, wenn er hochmütig ist, sind sie hochmütig usw. Darum treten beim Menschen je nach der Veränderung seines Inneren andere Geister an die Stelle der vorigen (A. C. 5850—5852). Die Geister, die beim Menschen sind, wissen es selber nicht — nur die Engel wissen es, weil sie nur mit der Seele des Menschen, nicht mit seinem Körper verbunden sind. Und ebensowenig weiß der Mensch, daß er mit Engeln und Geistern in Verbindung steht. Ebenso wie der Mensch glaubt, daß er selber sein Denken und Wollen bestimmt, glauben die mit ihm verbundenen Geister, daß seine Gedanken und Gefühle von ihnen herrührten. Nur wenn das „innere Gesicht" des Menschen geöffnet ist, kann er merken, daß er von Engeln und Geistern geleitet wird, und dann merken die Geister, daß sie mit ihm verbunden sind. Dieser Zustand ist für den Menschen sehr gefährlich, denn die bösen Geister haben einen tödlichen Haß auf den Menschen, und wenn sie merken, daß sie mit ihm verbunden sind, versuchen sie mit allen Mitteln ihn an Leib und Seele zu verderben. Darum hat Swedenborg so schwere Versuchungen durchzumachen (A. C. 5862—5863).

Durch diese „dienenden Geister" steht also der Mensch, ohne daß er es ahnt, in ständiger Verbindung mit der Geisterwelt. Denn diese Geister sind ihrerseits dem Einfluß anderer Geister ausgesetzt. Sie sind eine Art Gesandte aus den verschiedenen Kreisen der Geisterwelt. Es gibt dort nämlich Kreise, die alles zusammenfassen, was sich der Mensch denken und wünschen kann (D. S. 4154).

Auf diese Weise ist der Mensch der Mittelpunkt für eine unzählige Menge Geister, die alle seine Gedanken und Gefühle

beeinflussen. Schon 1747 hebt Swedenborg im Diarium Spirituale (254) hervor, daß ebenso wie eine Handlung aus dem Zusammenwirken von Myriaden von Muskeln und Fibern entsteht, auch tausend Engel und Geister an einem einzigen Gedanken mitwirken. Er kann genau die Plätze angeben, welche die verschiedenen Geister im Verhältnis zu seinem Körper einnehmen; diese werden nach ihrem Platz im Himmel oder in der Hölle, die ja beide menschliche Form haben, bestimmt. Die guten Geister scheinen sich meistens in seiner Kopfgegend aufzuhalten. Die Geister, die Angst erwecken, werden im Magen verspürt, die geizigen etwas höher nach oben usw. Im übrigen sind ja nicht nur seine Gedanken und Gefühle, sondern auch seine körperlichen Funktionen von Geistern abhängig; denn alles natürliche Geschehen ist nur die Wirkung geistiger Ursachen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß er schon in seiner frühesten Bibelauslegung (Adv. 1149 f.) erklärt, Geister lenkten seine Schritte und die Bewegungen seiner Hände, Finger, Augen und führten seine Hand, wenn er schriebe. Und in einem Kapitel der Arcana Coelestia (5711—5727) beschreibt er ausführlich, wie die Geister Krankheiten hervorrufen. Krankheiten haben nämlich ihren Ursprung in den Lüsten und Leidenschaften des animus, und diese stammen von den Geistern der Hölle. Wir erfahren da z. B., wie ein Geist, der im Leben ein Ehebrecher war, sich nach dem Tode unter Swedenborgs Füßen offenbart und ihm Schmerzen an den Zehen verursacht. Ja, selbst die trivialsten Erlebnisse leitet Swedenborg von der Wirkung der Geister ab. So erzählt er z. B., daß er einmal in Gegenwart eines himmlischen Engels eine ausgezeichnet gute Butter gekostet habe, die ihm aber Ekel verursacht habe. Da hatten die geistigen Engel verursacht, daß ihm ein Geruch von Butter in die Nase stieg. Als er dagegen in ihrer Gesellschaft Milch trinkt, ist der Genuß größer als er beschreiben kann. Er schließt daraus, daß Butter zu den himmlischen Engeln, Milch zu den geistigen Engeln gehört, die dagegen Butter verabscheuen. Er meint damit nicht, daß sie diese Nahrungsmittel verzehren, sondern daß Milch und Butter Repräsentationen von ihnen sind (D. S. 1161—1163).

Die trügerischen Geister können ihm einen unerwarteten Streich bei seinen Mahlzeiten spielen. Sie machen, daß Zucker wie Salz schmeckt (D. S. 645). Und andererseits wachen die guten Geister sorgfältig darüber, daß er sich nicht überißt. Eines Abends, als er seine gewöhnliche Mahlzeit von Milch und Brot verzehrt hat, finden sie die von ihm verspeiste Menge unmäßig. Sie gaben der Nahrung einen Geruch von Exkrement und Urin, um ihm zu zeigen, daß er in Prasserei gefallen sei (D. S. 618). An einer anderen Stelle erzählt er — offenbar auf Grund unbewußter Erinnerungen an schwedischen Volksaberglauben —, daß Geister nicht möchten, wenn er an spitze oder scharfe Dinge dächte (D. S. 208).

Wie alle dämonomanisch veranlagten Personen ist Swedenborg oft in qualvoller Ungewißheit, ob es gute oder böse Geister sind, deren Einfluß er ausgesetzt ist. Er hat eine Menge Arten, die Geister der Hölle von den göttlichen zu unterscheiden, aber keine scheint völlig zuverlässig zu sein. Zuweilen glaubt er die Höllengeister an einem kalten Hauch zu erkennen, den er bei ihrem Nahen empfindet (D. S. 406). Aber oft ist er im Zweifel, ob eine Eingebung von Gott oder vom Teufel stammt. So empfindet er z. B. wiederholt in den Nächten (D. S. 399, 755) ein Wollustgefühl, das der höchsten himmlischen Seligkeit wie auch dem höchsten ehelichen Liebesgenuß gleicht. Nur durch Gottes Hilfe kann er einsehen, daß es ein Blendwerk des Teufels ist. Denn die Anhänger des Teufels sind so trügerisch und verstehen es so wohl, sich für Engel auszugeben und Dinge nachzuahmen, die mit der Phantasie des Menschen übereinstimmen, daß der Mensch jeden Augenblick der Versuchung unterliegen würde, wenn der Herr Christus nicht den Teufel in Banden hielte (D. S. 617). Wie wir sehen, haben die wunderbaren Ekstasen aus der Tagebuchkrise für Swedenborg schon ihren göttlichen Charakter verloren.

Ich habe aufs Geradewohl Beispiele aus dem Diarium Spirituale angeführt, um dem Leser eine allgemeine Vorstellung von dem unerhörten Umfang des Swedenborgschen Geisterverkehrs zu geben. In jedem menschlichen Gedanken- oder Willensakt,

in jedem Gefühl verspürt er die Wirkung guter oder böser Geister. Sie sind sogar seine stillen Mitarbeiter, wenn er sie in seinen Werken beschreibt. Als er über die Geheimnisse, die hinter der biblischen Geschichte von Noahs Arche verborgen lagen, nachgrübelte, gab es, wie er erzählt (D. S. 4154), gewisse Geister, die überlegten, wie weit man die Geschichte entschleiern dürfe, andere, wieweit sie wahr sei, und wieder andere, ob man es veröffentlichen könnte usw. Und in einer kleinen Anmerkung über die Entstehung des Diarium Spirituale betont er (D. S. 2894), daß alles, was er in diesem Buche geschrieben habe, auf „lebendiger Erfahrung" beruhe, und aus Gesprächen mit Engeln und Geistern herrühre, und daß ihm die Geister bei der Niederschrift seine Gedanken eingegeben, ja ihm sogar die Hand geführt haben. Und er schließt seine Anmerkung mit den Worten: „Auch dieses (was ich jetzt schreibe) ist von Geistern aus meiner Kopfgegend bestimmt, denn ich habe mehrere Male ihre Gegenwart vernommen."

Um den Zusammenhang des Menschen mit der Geisterwelt zu verstehen, genügt es jedoch nicht, daß man ihn sich als Mittelpunkt für eine unendliche Zahl von Geistern denkt, die sein gesamtes Seelenleben beeinflussen. Man muß begreifen, daß er selbst seinem Innern, der anima, nach ein Geist ist und der Geisterwelt angehört. „Daß der Mensch selber in bezug auf sein Inneres ein Geist ist, ist mir durch viel Erfahrung zu wissen gegeben", sagt Swedenborg (De Coelo 436). „Ich habe als Geist mit Geistern gesprochen und ich habe mit ihnen als körperlicher Mensch gesprochen. Und wenn ich mit ihnen als Geist sprach, haben sie auch geglaubt, daß ich ein Geist, wenngleich in menschlicher Form, sei wie sie. So war ihnen in der Zeit, wo ich als Geist sprach, mein Inneres sichtbar, mein materieller Körper war dagegen nicht zu sehen."

Aus meiner oben versuchten Zusammenstellung von Swedenborgs Geisterseherei mit seiner ausgebildeten Geisterlehre kann man leicht erkennen, daß er dahin gelangt ist, alle seine psychischen Funktionen als Offenbarungen von Engeln und Geistern aufzufassen und daß ihm gleichzeitig diese Geistereinflüsse völlig

alltägliche Erscheinungen geworden sind. Alle Menschen sind wie er in ihren Gedanken und Gefühlen von Geistern und Engeln abhängig. Der Unterschied ist nur, daß ihm durch Gottes Gnade die Gabe verliehen ist, die Geister zu schauen. „Daß der Mensch durch den Herrn von Geistern und Engeln geleitet wird", sagt er an einer Stelle in den Arcana Coelestia (6191), „ist mir durch eine Erfahrung so deutlich zu erkennen gegeben, daß nicht der geringste Zweifel daran möglich ist." Er erzählt darauf, er habe seit mehreren Jahren erfahren dürfen, daß alle seine Gedanken und Gefühle durch Geister und Engel eingeflossen seien, und er habe die Gabe erhalten, mit ihnen zu reden und zu wissen, was für Geister es seien, und welchen Geistergemeinschaften sie angehörten, ja, sogar mit diesen Gemeinschaften zu reden. „Und obwohl alle Gedanken und Gefühle bis ins kleinste durch Engel und Geister einflossen, so dachte und wollte ich doch ganz wie vorher, und redete mit den Menschen wie vorher, ohne daß jemand einen Unterschied gegen mein früheres Leben bemerkt hätte. Ich sehe voraus, daß kaum jemand dieses glauben wird, und doch ist es eine ewige Wahrheit."

So glaubt Swedenborg trotz seines ständigen Verkehrs mit Geistern dieselbe bedingte Freiheit in seinen Gedanken und Beschlüssen zu haben wie andere. Wenn er durch Straßen und Menschenmengen geht und nicht an Geister denkt, sind diese sich auch nicht bewußt, daß sie in ihm wohnen. Sie liegen, wie er sagt, in einer Art Schlummer, und können nur auf sein Gedächtnis und auf seine Vernunft wirken, aber nicht durch seine Augen sehen, oder mit ihm reden. Nur wenn er sie mit seinem inneren Gesicht betrachtet, werden sie aufgeweckt und zu Bewußtsein gebracht.

Swedenborgs Geisterlehre ist also keine verworrene Phantasterei, die für den Forscher eine ernsthafte Behandlung der Swedenborgschen Theologie erübrigte. Sie ist eine völlig systematische Ausbildung seiner psychologischen Theorien in der Oeconomia. Die Gestalten, die er im Traum und im wachen Zustand gesehen hat, glaubte er als verstorbene Freunde und Bekannte wieder zu erkennen. Die inneren Stimmen, die er

vernommen hat, haben ihn bald in seinem Glauben bestärkt, bald ihn versucht, seinen irdischen Wünschen zu folgen. Schon während der Tagebuchszeit waren sie zu guten und bösen Geistern, zu den Werkzeugen der beiden Mächte geworden, die um die Herrschaft über die Seele kämpften, die Sonne der Gottheit mit ihrem Licht und ihrer Wärme und die natürliche Welt mit ihren Begierden und Lockungen. In De Cultu et Amore Dei erhält dieser Streit zwischen den inneren und äußeren Menschen sein universelles Gegenstück im Kampfe zwischen Gott und dem Teufel. Während seiner theologischen Periode glaubt er ständig im selben Kampf zu stehen, obwohl die Hölle und die bösen Geister nun nicht mehr in der Auflehnung des Teufels gegen Gott ihren Ursprung hatten, sondern von dem eigenen Sündenfall des Menschen herrührten. Von dem Licht und der Wärme der göttlichen Sonne erschaffen, ließ er sich von der Welt verlocken und von dem Wunsche, sein eigener Herr zu sein. Er aß den Apfel vom Baume der Erkenntnis, das heißt, er öffnete sein Inneres den Verlockungen der Sinne, und im selben Augenblicke hörte die unmittelbare Verbindung mit dem Göttlichen auf. Er hatte die göttliche Ordnung verletzt, und konnte darum nicht mehr unmittelbar durch göttlichen Einfluß geleitet werden. Auf uns Spätgeborenen ruht die Last des durch alle vorhergehenden Generationen wiederholten Abfalls von dem Göttlichen, nicht wie eine unentrinnbare Erbsünde, die uns im voraus für die Hölle bestimmt, sondern als erbliche Belastung mit bösen Neigungen. Dieses wird dadurch versinnbildlicht, daß die Verstorbenen alle unsere Gedanken und Gefühle beeinflussen. Gott selber sorgt dafür, daß das Gleichgewicht zwischen Engeln und bösen Geistern in unserem Inneren immer aufrecht erhalten wird, so daß unser eigener Wille den Ausschlag geben kann. Unser Sündenfall wird deshalb ebenso selbstverschuldet wie der des ersten Menschen.

Schon an dieser Stelle mußte ich diese Gedankengänge andeuten, die ich in meiner Behandlung der Swedenborgschen Theologie ausführlicher entwickeln werde, um klarzulegen, daß Swedenborgs Geisterlehre, obwohl sie auf seine Gesichte begrün-

det ist und in den Einzelheiten sogar recht deutliche Anlehnungen an den Volksglauben aufweist, dessen Überlieferungen auf so vielen Wegen, nicht zum wenigsten durch den Vater, zu ihm gelangt waren, doch kein loszulösender Anhang seines Systems, keine Abweichung von der eigenen Architektonik desselben ist. Seine Geisterlehre will den Grundgedanken veranschaulichen, den wir schon von seinem frühesten philosophischen Werke an verfolgt haben, daß Gott das einzig Wirkende und Lebende im Universum ist und alle Wesen in der geistigen und natürlichen Welt nur ein Ausfluß seiner göttlichen Liebe und Weisheit sind. Das gesamte theologische System und die ganze Geisterseherei Swedenborgs haben tatsächlich in dem Augenblick ihren Ursprung genommen, als er zum ersten Male fühlte, wie das göttliche Licht sein Inneres durchstrahlte.

Will man sehen, wie sehr seine religiösen Erlebnisse aus seiner theologischen Periode dieser seiner ersten Berührung mit einer höheren Welt gleichen, so braucht man nur seine Schilderung im ersten Teile der Arcana Coelestia (168—186) zu lesen, wie er durch „lebendige Erfahrung" den Übergang des Menschen vom körperlichen zum ewigen Leben erkennt. „Die körperlichen Sinne wurden in einen Zustand von Gefühllosigkeit gebracht, also fast in den Zustand sterbender Menschen, aber mein inneres Leben behielt ich ungeschwächt, desgleichen die Denkfähigkeit, so daß ich beobachten und mich erinnern konnte, was mit den Verstorbenen und Auferweckten geschieht. Ich behielt so viel Atem, wie zum Leben nötig war, und atmete dann leise." Das ist, wie wir sehen, völlig derselbe Zustand, den Swedenborg beim Verfassen des Vorwortes zur Oeconomia erfahren durfte und den er später wieder erlebt und im Schlusse des Traumtagebuches beschrieben hat. Wir entsinnen uns, daß er auch damals in Verbindung mit der Atemhemmung einen Schwindelanfall hatte und „dem Tode nahe zu sein schien" (siehe oben S. 70 u. 170). Er schildert darauf in den Arcana Coelestia, wie in diesem Zustand seine Verbindung mit den Geistern in der Geisterwelt ganz abgeschnitten war und er ganz unter dem Einfluß der himmlischen Geister stand, von denen zwei in seinem Herzen, zwei bei seinem

Kopfe Platz nahmen. Er konnte ihre „lautlose" Gedankenrede dadurch verstehen, daß sie gewisse Veränderungen in seiner eigenen Mundstellung hervorrief (vgl. oben S. 240), und er empfand eine Art balsamischen Duft, denn in Gegenwart der himmlischen Engel wird der Leichengeruch zu einem aromatischen Duft. Hierauf vollführten die Engel eine Zeremonie, die darin bestand, daß sie ihm eine Haut von den Augen zogen. Dieses hatte bei ihm zuerst eine undeutliche Lichtwahrnehmung zur Folge, wie sie ein Mensch beim Erwachen durch seine Augenlider empfindet. Wenn die Seligen hierauf in das ewige Leben eingehen, wird dieses durch ein weißes Licht mit schönem gelblichen Schein offenbart. Wie wir sehen, hat der totenähnliche Zustand bei Swedenborg dieselbe Wirkung zur Folge wie früher: die Vision von einem übernatürlichen Licht.

In dem Erlebnis, durch das Swedenborg die endgültige Bestätigung der Auferstehung des Menschen als Engel nach dem Tode erhalten zu haben glaubt, finden sich also dieselben Grundelemente wie in seiner ersten Vision, die ihm das Vorhandensein einer über der Vernunft stehenden Seelenkraft lehrte, eines Gefäßes, in welches das göttliche Licht unmittelbar aus seiner Urquelle einfließen konnte.

Man kann sich nun fragen, ob Swedenborg diese Gleichheit nicht selber bemerkt hat und ob er nicht während seiner theologischen Periode in seine früheren mit Atemhemmung verbundenen Lichtvisionen mehr hineingelegt hat, als er einst dabei empfunden. Es läßt sich leicht nachweisen, daß dies wirklich der Fall ist. An einer Stelle in De Coelo et Inferno (438), wo er davon spricht, daß der Mensch, während er noch im Körper lebt, seinem Geiste — das heißt seiner anima — nach, wenn er gut ist, einer Engelgemeinschaft, wenn er schlecht ist, einer Höllengemeinschaft angehört, betont er freilich, daß der Mensch während seines Erdenlebens in dieser Gemeinschaft nicht zu sehen ist, weil er da natürlich denkt. „Aber", fährt er fort, „diejenigen, welche ihre Gedanken vom Körper befreien (qui antem abstracte a corpore cogitant) zeigen sich zuweilen in ihrer Gemeinschaft, weil sie da im Geiste sind, und wenn sie dort sichtbar werden,

sind, sie deutlich von den dortigen Geistern zu unterscheiden, denn sie gehen in Grübeln versunken, schweigen und blicken nicht nach den anderen, als sähen sie sie nicht, und sobald sie ein Geist anredet, verschwinden sie".

„Abstracte a corpore" denken, bedeutet für Swedenborg, sich allen Sinneseindrücken zu verschließen, um die Seele ganz vom Lichte der anima erleuchten zu lassen. Dieses wird durch die innere Atmung erreicht. „Durch dieses Mittel ist es mir auch gegeben, mit Geistern und Engeln zusammen zu sein", erklärt er im Diarium Spirituale (3465, siehe oben S. 71). Und jetzt scheint es Swedenborg, als sei er auf diese Weise schon längst in der Geisterwelt gewesen, ehe er sich dessen bewußt war. Jedesmal wenn er in seiner naturwissenschaftlichen Periode des göttlichen Lichtes teilhaftig wurde, war er, ohne es zu wissen, in Grübeln versunken, als ein Geist umhergewandelt, zur Verwunderung der anderen Geister, unfähig sie zu sehen oder mit ihnen zu reden. Längst, ehe sein inneres Gesicht geöffnet wurde, war er „ein Fremdling und gleichzeitig ein Einheimischer" in der Geisterwelt gewesen. Dies erklärt ihm selber den Zusammenhang seines theologischen Systems mit der Weltanschauung in den Werken seiner letzten naturwissenschaftlichen Periode.

IX.

Der Bibeldeuter.

Swedenborgs erste Versuche, die Bibel allegorisch zu erklären, gehen, wie ich oben erwähnt habe, auf das Jahr 1741 zurück. Sie stammen also aus derselben Zeit wie die Lehre von den Entsprechungen und haben offenbar in hohem Grade zu ihrer Entstehung beigetragen. Als Swedenborg von Gott den Befehl erhielt, seine wissenschaftliche Schriftstellerei aufzugeben und sich statt dessen der religiösen zu widmen, begann er auch mit einer Art allegorischen Darstellung der Schöpfungsgeschichte. De Cultu et Amore Dei entspricht in gewissem Sinne den kabalistisch-naturphilosophischen Umdichtungen des ersten Genesiskapitels, die uns von Picos Heptaplus an die Renaissance und die folgenden Jahrhunderte so zahlreich bieten. Durch die oben beschriebene Vision erhielt er jedoch den weiteren göttlichen Befehl, sich auf die unmittelbare Auslegung des inneren Bibelsinnes zu beschränken und nach Gottes Anweisungen zu schreiben. Dieser Arbeit widmet er fast die ganze letzte Zeit seines Lebens.

Es würde eine verlockende wissenschaftliche Aufgabe sein, die stufenweise Entwicklung der exegetischen Methode Swedenborgs bis zu ihrer Vollendung in den Arcana Coelestia aufzuweisen. Eine derartige Untersuchung würde zweifellos durchgeführt werden können, da das Material größtenteils von J. Tafel unter dem Titel Adversaria veröffentlicht ist und das Übrige in Handschrift und photolithographischem Abdruck vorliegt. Da dieses Gebiet jedoch außerhalb meiner eigentlichen Betrachtung liegt, werde ich im folgenden Swedenborgs Auffassung der Schrift und ihres inneren Sinnes nur äußerst kurz darstellen.

Als Swedenborg 1745 in der Historia Creationis a Mose tradita zum ersten Male die Schöpfungsgeschichte zu erklären

sucht, geht er sehr vorsichtig zu Werke. Auf zwei lateinische Fassungen gestützt, gibt er eigentlich nur von denjenigen Stellen allegorische Erklärungen, wo ihm das Bibelwort schwerverständlich und mit seinen eigenen kosmologischen Grundsätzen in Widerspruch zu stehen scheint. Wiederholt bezieht er sich jedoch auf seine eigenen visionären Erlebnisse und am Ende des Werkes erwähnt er, die Erzählung der Bibel berge einen tieferen Geheimsinn und wolle zeigen, daß Gott diese Welt erschaffen habe zur Förderung seines Reiches, des himmlischen Jerusalem. Dieser Gedanke wird in seiner zweiten Genesisauslegung — Explicatio in Verbum Historicum Veteris Testamenti — folgerichtig durchgeführt. In dem ersten Genesiskapitel wird nach Swedenborgs Ansicht nicht nur durchweg die Erschaffung der natürlichen Welt, sondern auch die Aufrichtung des Reiches Gottes geschildert. Das Paradies stellt für ihn jetzt den Himmel dar, Adam und Evas Ehe die Verbindung zwischen dem Messias und dem Reiche Gottes[1]). Und im Verlauf seines Werkes berichtet er von nicht weniger als drei verschiedenen Nebenbedeutungen in der Bibel hinter dem geschichtlichen Buchstabensinn. Diesem zunächst liegt der tiefere Sinn, der das in der Bibel geschilderte Geschehen verallgemeinert und es auf die Zukunft anwendet. Nach diesem enthält zum Beispiel Jakobs Geschichte die Gesamtgeschichte des jüdischen Volkes. Darauf folgt ein noch tieferer Sinn, nach dem die biblische Geschichte das Schicksal des ganzen Menschengeschlechts darstellt. Nach diesem Sinne verkörpert Jakob und Israel nicht nur das jüdische Volk, sondern die ganze Menschheit. Der innerste und allumfassendste tiefere Sinn bezieht sich ausschließlich auf alles, was den Messias und das zukünftige Reich berührt. Auf diese Weise wird die Bibel zu einem Abbild des Menschen, der Buchstabensinn entspricht dem Körper, und die drei tieferen Bedeutungen entsprechen den drei verschiedenen Stufen der Seele (Adv. I, 505). Dieser letzte Gedankengang ist in der Geschichte der allegorischen Bibelauslegung recht häufig. Schon Philo bezeichnet den Buch-

[1]) Adversaria I. S. 47. Vgl. Tafel II. S. 951.

stabensinn als den Körper, der den allegorischen tieferen Sinn wie seine Seele umschließt[1]). Eine ähnliche Vorstellung findet sich in der Kabbala, wo der Buchstabensinn als Kleid bezeichnet wird, das den Körper umhüllt. Origines und viele allegorische Schriftdeuter nach ihm bezeichnen den historischen Buchstabensinn als Körper der Schrift, den moralischen Inhalt als ihre Seele und den mystischen Geheimsinn als ihren Geist[2]). Eine Einteilung, die der Swedenborgs völlig entspricht, habe ich nicht finden können.

Diese wird in seiner theologischen Periode vereinfacht, wie er ja auch im allgemeinen auf die biblische Dreiteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist zurückgeht. In seiner Doctrina Novae Hierosolymae de Scriptura Sacra (80) erklärt er, daß sich hinter dem Buchstaben der Heiligen Schrift zwei tiefere Bedeutungen finden, eine geistige, die sich besonders auf die Kirche bezieht und eine noch höhere himmlische, die sich besonders auf Gott bezieht. Mit diesen beiden tieferen Bedeutungen beschäftigt er sich auch vor allem in den Arcana Coelestia. Hinter der historischen Darstellung der Bücher Mose spürt er eine Art vergeistigter biblischer Geschichte, die schildert, wie sich die Menschheit immer mehr von der Gottheit entfernt und damit auch immer mehr von dem Urzustand, in dem sich das nach Gottes Bilde erschaffene erste Menschengeschlecht befand. Dadurch sind neue Offenbarungen der Gottheit und damit neue Kirchen notwendig geworden. Ich werde später näher auf diese eigenartige allegorische Umbildung der biblischen Geschichte eingehen, zu der Swedenborg durch Verbindung der biblischen Geschichte mit der antiken Mythe von den vier Weltaltern gelangt. Aber gleichzeitig findet er auch den innersten himmlischen Geheimsinn, der uns in Form von geschichtlichen Erzählungen einen Inhalt verkündet, der eigentlich von aller Zeit unabhängig, ganz universell ist. Er handelt von Gott in seinen verschiedenen Offenbarungsformen und von dem Verhältnis des Menschen zu dem Göttlichen.

[1]) Siegfried, Philo von Alexandria. Jena 1875. S. 163.

[2]) A. Franck, a. a. O., S. 164 und das Originalzitat auf S. 167.

Um dieses dem Leser verständlicher zu machen, dürfte es notwendig sein, Swedenborgs Deutungsmethode etwas eingehender zu untersuchen. Sie gründet sich unmittelbar auf die Lehre von den Entsprechungen in ungefähr derselben Form, wie wir sie oben kennengelernt haben. Da in der Bibel jedes Wort heilig und inspiriert ist, müssen alle Worte, die natürliche Dinge bezeichnen, gegen die geistigen Begriffe ausgetauscht werden können, die ihnen entsprechen und uns auf diese Weise einen ganz neuen tieferen Sinn offenbaren. Wer die Lehre von den Entsprechungen nicht kennt, sagt Swedenborg (D. S., S. 18), muß den Eindruck erhalten, daß in der Bibel viel von irdischen und wenig von himmlischen Dingen die Rede sei. Wenn dort aber von Ägypten, Assur und Edom gesprochen wird, so ist damit Wissenschaft, Vernunft und Natürlichkeit gemeint. Wenn dort von Gärten, Hainen und Wäldern die Rede ist, wird damit Weisheit, Intelligenz und Wissenschaft bezeichnet; mit Oliven, Weinstöcken, Zedern, Pappeln und Eichen ist das himmlische, geistige, vernünftige, natürliche und sinnliche Gute und Wahre der Kirche gemeint; Lämmer, Böcke und Ochsen bedeuten Unschuld, Liebe und natürliche Neigung; Berge, Hügel und Täler sind nur Bilder von den höheren, niederen und niedrigsten Dingen der Kirche.

Die hier angewandte Methode ist genau dieselbe, deren sich Philo und Origines in ihrer allegorischen Bibelerklärung bedienen. Hier einige vergleichende Beispiele anzuführen, würde zu weit gehen. Wer sich näher damit beschäftigen will, sei auf Siegfrieds Darstellung von Philos Auslegung des alten Testaments hingewiesen. Aus der dort mitgeteilten tabellarischen Übersicht über die allegorische Bedeutung von Volks-, Baum- und Tiernamen usw. bei Philo wie auch bei Origines kann man sehen, daß sie, wenn auch das Deutungsergebnis natürlich individuelle Verschiedenheiten bei jedem Verfasser aufweist, doch völlig von derselben Voraussetzung ausgehen wie Swedenborg. Sie gehen beide davon aus, daß „Gott wie ein Mensch und doch nicht wie ein Mensch redet“[1]). Das ist ganz derselbe Gedankengang, den

[1]) Siegfried, a. a. O., S. 162, 351.

Swedenborg schon in der Clavis Hieroglyphica verfolgt, wenn er sagt, der Geist rede in der Bibel gleichzeitig natürlich und geistig. Und in seinen späteren Schriften entwickelt er ausführlich, daß alles im Wort eitel Entsprechungen seien, da der Herr darin von seinem eigenen göttlichen Wesen gesprochen habe, und da sich alles, was aus Gott komme, in der Natur durch Entsprechungen offenbare (V. C. R. 201). Es ist klar, daß diese Auffassung bei Swedenborg wie bei seinen Vorgängern auf den Glauben an eine vollkommen wörtliche Inspiration bei den biblischen Schriftstellern gegründet ist. Nach Philos Ansicht spricht Gott selber durch die Bibel, bald unmittelbar, bald indem sein Geist durch einen Propheten redet, welcher dann nicht seine eigenen Gedanken ausspricht, sondern nur ein Sprachrohr ist, um die höheren Wahrheiten mitzuteilen. Einen Unterschied zwischen den verschiedenen Verfassern kennt er nicht. Sie sind alle Propheten, Moses Jünger. Diese Anschauung, die Philo mit dem späteren Judentum gemeinsam hat und die wir auch im Hebräerbriefe wiederfinden, hat zur Folge, daß er die Bibel als Quelle und Richtschnur nicht nur der religiösen Wahrheit, sondern aller Wahrheit überhaupt ansieht[1]).

Swedenborg steht hier ganz auf demselben Standpunkt. Jehova selbst, der Gott Himmels und der Erden, redet im Worte durch Mose und die Propheten, und darum muß es die göttliche Wahrheit selbst sein, denn was Jehova sagt, kann nichts anderes sein (D. S. S. 2). Swedenborg erklärt an verschiedenen Stellen ausführlich, wie diese Inspiration der Propheten vor sich ging. Sie bestand aus einem Einfließen von der Geisterwelt und dem Himmel durch Träume, Visionen und Geistersprache, so daß die Propheten in diesem Augenblick nicht aus sich selbst schrieben, sondern durch die Geister, von denen sie beherrscht wurden (A. C. 6212). Die Worte, die sie niederschrieben, wurden ihnen unmittelbar von den Geistern diktiert (De Coelo 254). Darum ist die Schrift selbst das Leben Gottes, sein Licht, das die Welt erleuchtet. In diesem Sinne sagt Jesus im Johannesevangelium:

[1]) Siehe Siegfried, a. a. O., S. 161 u. 322.

„Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben" (D. S. S. 2). Die Sprache der Bibel ist darum die Sprache der Gottheit selbst, jedes Wort und zuweilen jeder Buchstabe enthält etwas Heiliges. Das Wort vereint den Menschen mit Gott und öffnet den Himmel (D. S. S. 3).

Man fragt sich, warum diese Quelle der Wahrheit nicht in gleichem Maße allen erschlossen ist, warum dieser innere Sinn der Bibel ein Geheimnis ist. Philo behauptet nach dem Beispiel der Mythologieerklärung Platos, dieses beruhe darauf, daß sich die Gottheit dem schwachen Verstande des Menschen anpassen müßte. Da der größte Teil des Menschengeschlechtes das Göttliche nicht in seiner vollen Reinheit fassen kann, mußte Gott, um wenigstens die moralischen Gesetze einzuschärfen, die anthropomorphe Form wählen[1]).

Swedenborg hat im Grunde dieselbe Auffassung. Er weiß z. B. zu erzählen, daß es, ehe das Wort von Gott dem israelitischen Volke durch Mose und die Propheten geschenkt wurde, ein älteres Gottes Wort gab, das ganz und gar mit äußerst schwer zu deutenden Entsprechungen geschrieben war. Dieses Wort, von dem wir in den Büchern Mose Andeutungen finden, war in den Ländern Asiens verbreitet und ist, wie Swedenborg in der Geisterwelt erfahren hat, noch in der „Großen Tartarei" vorhanden (V. C. R. 279). Von dieser ältesten Bibel des Menschengeschlechts haben alle antiken Völker ihre religiösen Begriffe empfangen. Wenn alte Weise wie Aristoteles, Cicero, Seneca und andere von Gott und der Unsterblichkeit der Seele geschrieben haben, so gab ihnen das nicht ihr eigener Verstand ein, sondern sie haben es durch Überlieferung von denen empfangen, die das älteste Wort gelesen haben (V. C. R. 273). Wer eine innere Erkenntnis von den Entsprechungen dieses Wortes besaß, wurde dann Seher oder Magier genannt. Je mehr sich die Menschen von Gott entfernten, desto dunkler wurden diese Entsprechungen für sie. Man begann das Wort zu verfälschen und aus diesen falsch verstandenen Entsprechungen entwickelten sich bei den verschie-

[1]) Zeller, a. a. O., III, 2. S. 202.

denen Völkern verschiedene Arten von Götzendienst[1]). Durch Gottes Fügung ging darum dieses erste Wort verloren und wurde von den Propheten Israels durch ein Wort ersetzt, dessen Entsprechungen weniger schwer zu deuten waren (D. S. S. 102). Wie wir wissen, fiel jedoch die Lehre von den Entsprechungen so allmählich ganz in Vergessenheit und konnte nicht einmal den einfältigen Gemütern der ersten Christen offenbart werden. Dadurch blieb auch der geistige Sinn der Bibel unbekannt. Darum kennt man den inneren Sinn nur an einigen Stellen, wo ihn der Herr selbst den Propheten offenbart hat.

Um diesen inneren Sinn wieder aufdecken und überhaupt wissen zu können, daß er wirklich vorhanden ist, braucht man unmittelbar göttlichen Beistand. Da Swedenborg jedoch viele Jahre lang durch Gottes Gnade mit Engeln zusammen sein und mit ihnen reden durfte, kann er diesen inneren Sinn aufdecken, den Gott durch seine Vermittlung dem Menschengeschlecht verkünden will (A. C. 5 u. a.). Swedenborg ist also in seiner Aufgabe als Bibeldeuter ebenso von göttlichen Inspirationen abhängig wie die Schreiber der Bibel. Auch in diesem Punkte stimmt er mit Philo überein. Dieser meint nämlich, daß seine Bibelerklärung nur durch unmittelbare göttliche Mitwirkung möglich gewesen sei, und er erzählt, daß er in verzücktem Zustande göttliche Offenbarungen über den verborgenen Sinn der Schrift empfangen habe[2]).

Da Swedenborg, was Ausgangspunkt und Methode betrifft, so große Übereinstimmungen mit der früheren allegorischen Bibelexegese aufweist, ist es leicht erklärlich, daß man auch in Einzelheiten zwischen ihren Ergebnissen Ähnlichkeiten feststellen kann, ohne deshalb annehmen zu müssen, daß Swedenborg sie von seinen Vorgängern unmittelbar übernommen habe. Ich habe keine Gelegenheit gehabt zu untersuchen, wie weit

---

[1]) Dieser bestand nach Swedenborg darin, daß man Gottes verschiedene Eigenschaften zu verschiedenen Göttern machte, über die man einen Herrscher Jupiter setzte, dessen Namen Swedenborg auf Jehova zurückführt.

[2]) Zeller, a. a. O., III, 2. S. 304.

diese Übereinstimmung geht, aber schon bei einem flüchtigen Vergleich habe ich gefunden, daß mehrere der bekanntesten biblischen Geschichten auf eine ziemlich gleiche Weise erklärt werden. Einige Beispiele mögen die Ähnlichkeit erhellen und gleichzeitig eine Vorstellung von der Bibelauslegung Swedenborgs geben.

Wenn Gott zu Abraham sagt, er solle sein Land, seine Freundschaft und sein Vaterhaus verlassen, so bedeutet dies nach Philo, daß der Mensch sich von seinem Körper, seinen Sinnen und seiner Rede befreien solle, denn der Leib ist nur ein Teil der Erde, die wir bewohnen müssen, die Sinne sind Diener und Brüder der Gedanken, und die Rede ist nur Kleid und Wohnung der Vernunft, die unser wahrer Vater ist[1]). Abraham entspricht für ihn dem Grundtyp der durch Unterweisung erlangten Tugend, wie Isaak die angeborene und Jakob die durch Askese erreichte Tugend verkörpert[2]). Bei Swedenborg (A. C. 1404) verkörpert Abraham den himmlischen Menschen, Isaak den geistigen und Jakob den natürlichen. Gottes Gebot bedeutet, daß Abraham sich von leiblichen und irdischen Dingen trennen soll; von seiner Freundschaft gehen, heißt, sich von solchen Dingen äußerer Art scheiden, während mit dem Ausdruck „deines Vaters Haus" Dinge innerer Art gemeint sind (A. C. 1411—1412). Gehen wir weiter zu der Geschichte von Hagar, so finden wir, daß die ägyptische Dienerin bei Philo das Gesamtwissen verkörpert, während Sara ein Bild der vollkommenen Tugend ist. Ehe Abraham mit Sara einen Sohn haben kann, muß er erst Hagar umarmen, d. h. ehe er zur Theologie gelangt, muß er erst die chaldäische Meteorologie betreiben[3]). Wenn er die Hagar verstößt, vertreibt er das weltliche Wissen, das den Hauptplatz einnehmen wollte, damit er sich ganz dem Höheren widmen kann. Bei Swedenborg finden wir eine ganz verwandte Auslegung. Sara bedeutet die intellektuelle Wahrheit, die ägyptische Magd verkörpert die Neigung für die Wissenschaft, denn Ägypten bedeutet ja Wissen-

[1]) Franck, a. a. O., S. 313.
[2]) Zeller, a. a. O., T. III: 2. S. 360 n. 2.
[3]) Zeller, a. a. O., T. III: 2. S. 357.

schaft. Abrahams Verbindung mit Hagar hat den Zweck, durch Ausbildung seines Verstandes (ratio) die intellektuelle Wahrheit zu erlangen. „Intellektuelle Wahrheit, das Innerste im Menschen, ist ganz unfruchtbar oder wie eine kinderlose Mutter, wenn es noch kein Vernünftiges (rationale) gibt, in dem und durch das sie einfließen kann" (A. C. 1901). Und Swedenborg wiederholt jetzt seine aus der Oeconomia bekannte Theorie, wie die Erkenntnis während der Wachstumsjahre auf empirischem Wege erlangt wird, und wie erst, wenn die Vernunft so ausgebildet ist, die höchsten Seelenkräfte mit ihrem Licht einfließen können. Dann fährt er im selben Geist wie Philo mit der Auslegung fort. Die neugeborene Vernunft wird hochmütig und wird von der intellektuellen Wahrheit ausgetrieben.

Ich betone noch einmal, daß ich mit diesem Vergleich keineswegs behaupten will, daß Swedenborg seine Auslegung der oben angeführten Geschichten unmittelbar Philo entliehen habe. Nach Siegfrieds Untersuchung[1]) scheint es so, als sei diese Umdeutung der Geschichte Abrahams und seiner Verbindung mit Hagar in wenig veränderter Form von späteren Erklärern wie Origines und Ambrosius aufgenommen worden. Und dieselbe Übereinstimmung habe ich auch an anderen Stellen, wo ich Vergleiche angestellt habe, gefunden. Zweifellos stehen wir hier vor einer ununterbrochenen Überlieferung, deren später Vertreter Swedenborg ist. Eine gründliche Untersuchung würde gewiß darlegen, welche Werke zunächst Swedenborgs Berührung mit dieser Überlieferung vermittelt haben, und welchen der früheren allegorischen Bibelexegeten er am nächsten gestanden hat. Für meinen Zweck genügt der Nachweis, daß Swedenborg sich nicht nur in der Methode, sondern auch in ihrer Anwendung auf diese Überlieferung stützt.

Dies erklärt in gewissem Sinne die unfehlbare Sicherheit, mit der er zu Werke geht, und in der Regel eine zusammenhängende symbolische Deutung des Bibelwortes erreicht, ohne im allgemeinen weitgehende Textänderungen vorzunehmen oder seine vorher gegebenen Erklärungen der dazu gehörigen Entsprechungen

[1]) a. a. O., S. 360, 380.

ändern zu müssen. Aber in gewissem Grade scheint mir auch, als habe Swedenborgs Bibelerklärung durch die starke Abhängigkeit von der früheren Tradition ihre Hauptbedeutung verloren. Swedenborg hat — trotz seiner ständigen Versicherungen — keine neuen Wege zur Deutung der Schrift gefunden und seine Ergebnisse unterscheiden sich eigentlich nur dadurch von denen seiner Vorgänger, daß er sie seinem philosophischen System auf dieselbe Weise anpaßte, wie jene ihre betreffenden Systeme durch die Auslegungen veranschaulichten. Wie seine Vorgänger bildete er mit Hilfe der allegorischen Deutung das Bibelwort so frei um, daß es ihm tatsächlich möglich war, sein ganzes System in dieses hineinzupassen und es ganz logisch zu einem zusammenhängenden theologischen Lehrgebäude zu entwickeln. Wenn er ständig in seinen theologischen Werken betont, daß er alle zu seiner Kirche gehörenden Lehren aus der Bibel geholt habe (s. z. B. V. C. R. 779), so spricht er hiermit zweifellos seine eigene aufrichtige Überzeugung aus. Dies hindert aber nicht, daß das Verhältnis tatsächlich entgegengesetzt ist und er sich selber eine philosophisch theologische Auffassung bildet, die er später Punkt für Punkt in seinem Bibelstudium bestätigt findet. Um zu zeigen, wie dieses möglich war, und um dem Leser gleichzeitig eine Vorstellung davon zu geben, wie viel radikaler Swedenborg in den Arcana Coelestia den Bibeltext umdeutet, als bei seinen früheren Versuchen in De Cultu et Amore Dei und der Historia Creationis a Mose tradita, will ich kurz seine Auffassung von dem inneren Sinn des mosaischen Schöpfungsberichtes darlegen (A. C. 6 bis 313).

Die drei ersten Genesiskapitel behandeln die älteste Kirche, deren Nachkommen bei der Sintflut untergingen. Diese Kirche wird in der Bibel „Homo" oder „Adam" genannt, da man besonders daran denkt, daß er aus Erdenstaub (humus) geschaffen ist, und durch die Wiedergeburt von Gott zu einem wirklichen Menschen gemacht ist. Diese Neuschöpfung des Menschen wird in dem ersten Kapitel geschildert. Es bezieht sich besonders auf die Wiedergeburt der ältesten Kirche, aber die sechs Schöpfungstage versinnbildlichen auch die sechs aufeinander folgenden Stufen, die es in der Wiedergeburt des Menschen überhaupt gibt.

Mit dem siebenten Tage ist das Werk der Wiedergeburt vollendet und der vorher tote Mensch geistig und himmlisch geworden. Der Sabbat bedeutet darum den himmlischen Menschen. Wenn es heißt, Gott habe den Menschen aus Erde geschaffen, so ist damit gemeint, daß der äußere Mensch, der mit dem inneren zuvor in Streit gelegen hatte und deshalb im eigentlichen Sinne kein Mensch gewesen war, jetzt vermenschlicht wird und in den Dienst des inneren Menschen tritt. Die darauf folgende Schilderung des Gartens Eden hat auch durch und durch symbolische Bedeutung. Garten bedeutet Intelligenz, Eden Liebe usw. Bis dahin hat die biblische Geschichte die älteste Kirche in ihrer Blütezeit geschildert. Mit dem Verse von der Geburt des Weibes (Gen. II, 18) beginnt die Schilderung von dem Abfall dieser Kirche von Gott. Als Gott sah, daß die Menschen nicht mehr in ihm allein leben wollten, sondern ihr Verlangen auf sich selber und auf die Welt richteten, schenkte er ihnen ein „proprium", ein eigenes Ich. Dieses proprium wird in der Erzählung von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes symbolisiert. Nun folgt die Versuchung und der Sündenfall. Die Schlange, d. h. die Sinnlichkeit des Menschen, überredet das Weib, d. h. das proprium des Menschen, vom Baum der Erkenntnis zu essen, d. h. vermittels der Sinne Glaubensfragen erforschen zu wollen. Von Eigenliebe verführt, will der Mensch die Offenbarungen nicht mehr glauben, wenn sie nicht durch die Sinne und die Wissenschaften bestätigt werden. Und selbst der Mann, d. h. die Vernunft des Menschen (rationale) wird von der Eigenliebe verleitet, von der verbotenen Frucht zu essen. Ehe der Mensch auf diese Weise den Zusammenhang mit dem Göttlichen zerriß, hatte er die sinnlichen Dinge durch die himmlischen geschaut. Jeder Gegenstand hatte — wenn er sich im Auge auf natürliche Weise abzeichnete — gleichzeitig in seinem Inneren die Wahrnehmung der himmlischen und göttlichen Wirklichkeiten hervorgerufen, die er verkörperte. Das äußere Sehen war nur ein Mittel für das innere. Jetzt wurde dagegen das Sinnliche die Hauptsache: der Mensch beurteilte die himmlischen Dinge nach den irdischen und verfiel dadurch in geistige Blindheit.

Der folgende Teil der Schöpfungsgeschichte schildert das Schicksal der ältesten Kirche bis zur Sintflut, wo sie unterging. Die Verfluchung der Schlange bedeutet, daß sich der sinnliche Teil des Menschen selbst das Urteil sprach und ein Teil der Hölle wurde, weil er etwas, das nicht durch die Sinne bestätigt wurde, nicht glauben wollte. Damit nicht der ganze Mensch in die Hölle fahren sollte, versprach Gott, selbst auf die Erde herabzusteigen. Dies bedeuten die Worte, daß der Weibessame der Schlange den Kopf zertreten soll. Zuletzt wird durch die Austreibung aus dem Paradiese versinnbildlicht, wie die letzte Generation der ältesten Kirche allen Willen zum Guten und jedes Verständnis der Wahrheit verliert, und ihren eigenen unreinen Gedanken und Begierden überlassen wird, um die heiligen Dinge des Glaubens nicht mehr entweihen zu können.

Wir sehen, daß der Ideeninhalt, den Swedenborg in die Schöpfungsgeschichte legt, in der Hauptsache derselbe ist, den wir schon aus De Cultu et Amore Dei kennen. Obwohl er hier in seiner Darstellung Punkt für Punkt die Genesis erklärt, ist es ihm tatsächlich in viel höherem Grade als vorher gelungen, sich von der biblischen Mythe freizumachen. Jetzt wird für ihn in der Schöpfungsgeschichte nicht mehr die Entstehung der Welt geschildert, sondern das Emporsteigen des Menschengeschlechts zur Vereinigung mit Gott, während es sich bei der Mythe des Sündenfalls nicht nur um den ersten Menschen handelt, sondern um einen durch Generationen fortgesetzten Abfall von dem Göttlichen. Das Geschichtliche spielt hier im übrigen eine verschwindend kleine Rolle. Swedenborg sagt selbst einmal (A. C. 66), daß die älteste Kirche, von deren Nachkommen Moses über alles, was in der Genesis bis zu Abrahams Zeit geschrieben war, Kunde erhielt, ihre Gedanken nicht nur durch Entsprechungen ausdrückte, sondern sie auch, um ihnen größere Lebendigkeit zu verleihen, gleichsam zu geschichtlichen Reihen zusammenfügte.

An die Stelle der naiven Bibelerzählung ist also eine abstrakte Darstellung der Hauptfrage getreten, die seit den Principia nie aufgehört hatte, Swedenborg zu beschäftigen, der Frage,

wie der Mensch auf den unsicheren Weg der empirischen Erkenntnis geraten ist, wo er doch in seinem Inneren ein Organ besaß, das für die unmittelbare Aufnahme des göttlichen Lichtes geschaffen war. Wie Swedenborg sich zu dieser Zeit die Lösung des Problems dachte, werde ich in anderem Zusammenhang zeigen. Hier wollte ich nur mit einigen konkreten Beispielen beweisen, daß Swedenborg die Lösung auf Grund der eigenen Gedankenarbeit und nicht durch sein Bibelstudium gefunden hat. Jedem Leser fällt es in die Augen, daß gerade die Momente, die Swedenborg ausscheiden will, Adams Sündenfall, das tatsächliche Vorhandensein des Bösen usw., sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit im Bibelworte findet. Swedenborg kann durch sein völlig rücksichtsloses Umdeutungsverfahren hinter dem Bibelwort einen inneren Sinn von teilweise ganz entgegengesetztem Inhalt aufdecken. Daß er selbst davon überzeugt war, in der Bibel überall seine Anschauung bestätigt zu finden, steht außer Zweifel. Und wenn man die Entwicklung seiner Betrachtungen über den Urzustand des Menschen näher verfolgt von den Principia an bis zu den psychologischen Erörterungen in der Oeconomia und bis zu der bedeutend vorsichtigeren Umschreibung in De Cultu et Amore Dei, läßt sich tatsächlich leicht ersehen, wie er dazu kam, seine Anschauung in die Schöpfungsgeschichte hineinzulegen.

Wie wir aus dem oben angeführten Zitat sehen, leugnet Swedenborg, daß in den Genesisgeschichten aus der Zeit vor dem Sündenfall wirkliche geschichtliche Ereignisse geschildert sind. Er glaubt jedoch, daß die Bücher Mose von der Geschichte Abrahams an dem Wortlaute nach erzählen, was sich wirklich geschichtlich zugetragen hat, ebenso wie die historischen Bücher des Alten Testamentes. Aber dem inneren Sinne nach bedeuten sie etwas ganz anderes (prorsus alia A. C. 66). Daß dies auch seinem inneren Sinne nach ausschließlich eine Erläuterung zu Swedenborgs eigener theologischen Anschauung bildet, dürfte aus den oben gegebenen Beispielen deutlich hervorgehen.

Der eigentliche Inhalt der Heiligen Schrift, wie ihn Swedenborg auffaßt, unterscheidet sich also sehr von dem, welchen die

meisten Bibelleser hineinlegen. Er ist nicht mehr und nicht weniger als seine eigene Lehre, in Form von Allegorie und geschichtlicher Darstellung. Den Teilen der Bibel, in denen er diese Lehre nicht wiederfinden kann, wie z. B. den Büchern der Chronika, den Sprüchen Salomonis, dem Prediger Salomonis, dem Buch Hiob, den Apostelbriefen, spricht er einen inneren Sinn ab, darum gehören sie seiner Ansicht nach eigentlich nicht zum Worte Gottes. Dieses Verhältnis hat Sundelin zu dem Schluß geführt, „daß Swedenborgs Schriften und nicht die Heilige Schrift die eigentlichen Religionsurkunden sein müßten[1])". Er findet eine Bestätigung für diesen Satz in Swedenborgs Lehre, „daß Propheten und Apostel schrieben, ohne selbst zu wissen was, und sieht keinen Gegengrund in Swedenborgs eigener Behauptung, daß seine Bibelerklärung auf den Buchstabensinn des Wortes begründet sei und von ihm ausgehe.

Diese Auffassung, die man in verschiedenen Abwandlungen bei mehreren theologischen Schriftstellern, die Swedenborg behandelt haben, findet, ist dadurch irreführend, daß sie beim Leser den Anschein erweckt, als habe Swedenborg mit Hilfe einer Art rationalistischer Bibelkritik die Autorität der Bibel zugunsten seiner eigenen Lehren untergraben wollen. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt. Die Bibel ist für Swedenborg nicht nur die „eigentliche Religionsurkunde", sondern die einzige maßgebende Religionsurkunde. Seine Hauptanklage gegen die bestehenden christlichen Kirchen geht vielmehr dahin, daß sie ihre eigenen Bekenntnisschriften der Bibel gleichgestellt und Dogmen angenommen haben, die sich nicht in der Bibel finden, wie z. B. die Dreieinigkeitslehre. Er ist ein Anhänger der Inspirationslehre in ihrer strengsten wörtlichen Form und muß darum annehmen, daß hinter den Worten, welche die Propheten und Apostel nach Gottes Diktat niederschrieben, tiefere Wahrheiten verborgen lagen, als sie selber glaubten. Diese Inspirationslehre scheint mir nicht nennenswert von der Ansicht abzuweichen, die zur Zeit der Orthodoxie in der lutherischen, vor allem aber in der reformierten Kirche verbreitet war. Man hielt ganz allgemein

[1]) Svedenborgianismens historia i Sverige. Upsala 1886. S. 9.

an der mechanischen Inspirationslehre fest und glaubte, daß Gott den Inhalt der Schrift Wort für Wort den Propheten diktiert habe, die nur „amanuenses" des heiligen Geistes waren. Man betonte auch, daß die Propheten und Apostel vieles gesagt hätten, was die menschliche Vernunft weit überstiege[1]).

Um Swedenborgs Stellung zur Bibel recht zu verstehen, muß man sich jedoch klar machen, daß er die Worte, die es in dieser Welt gibt, nur als Schattenbild der himmlischen Worte ansieht. Die himmlischen Worte, die den unserigen entsprechen, sind mit Buchstaben geschrieben, von denen jeder einzelne einen besonderen Sinn enthält. Im Reiche der Geister-Engel gleichen diese Buchstaben unseren Druckbuchstaben, während sie im Reiche der himmlischen Engel dem alten hebräischen Alphabet gleichen und viele eigenartige Schnörkel und Zeichen innerhalb und oberhalb der Buchstaben haben. In diesen Worten gibt es keine Namen für Personen und Orte wie bei uns und auch keine Zahlen. Anstatt dessen gibt es Dinge, die diesen entsprechen. Jede größere Engelgemeinschaft besitzt eins dieser, von Engeln geschriebenen, von Gott inspirierten Worte, und aus diesem Worte holen die Engel all ihre Weisheit. In dem Heiligtum, wo dieses Wort verwahrt wird, leuchtet ein weißes flammendes Licht, das an Klarheit jeden anderen himmlischen Schein übertrifft. Denn Gott selber wohnt in dem Worte (D. S. S. 72—74).

Die Widersprüche, die Sundelin in Swedenborgs Stellung zum Buchstabensinn des Wortes finden will, verschwinden, wenn man diese Lehre von seiner himmlischen Entsprechung berücksichtigt. Auch in seinem Buchstabensinn ist das Wort göttliche Wahrheit und hat seine völlige Heiligkeit und Macht, weil der geistige und himmlische Sinn gleichzeitig darin enthalten ist. Die Wahrheiten des Buchstabensinns sind teilweise nicht nackte Wahrheiten, sondern nur scheinbare Wahrheiten, Gleichnisse und Vergleiche, die von natürlichen Dingen genommen und also dem Fassungsvermögen der Einfältigen und Kinder angepaßt sind. Da sie aber Entsprechungen sind, enthalten sie die echte Wahrheit, wie eine Kristallschale edlen Wein

[1]) Vgl. Diestel, a. a. O., S. 233—321.

enthält (D. S. S. 36—40). Die für unseren Glauben wichtigsten Wahrheiten sind im Bibelwort selbst klar ausgesprochen. Und die übrigen schimmern immer klarer aus ihrer Verschleierung hervor, je mehr der Bibelleser von Liebe zur göttlichen Wahrheit ergriffen ist (D. S. S. 55). Und darum kann der Mensch, ohne die Lehre von den Entsprechungen zu kennen, durch Lesen des Wortes in Verbindung mit Gott und den Engeln treten. Wenn das Wort von einem Menschen gelesen wird, der Gott liebt und in Liebe lebt, so empfinden Gott und die Engel es als lebendig selbst, wenn der Leser in seines Herzens Einfalt alles so glaubt, wie es geschrieben ist. Und in einer schönen Stelle schildert Swedenborg, wie die Engel den inneren Sinn des Wortes besser und vollständiger als sonst verstehen, wenn es von kleinen Knaben und Mädchen gelesen wird, die sich in einem Zustand von Unschuld und Liebe befinden und sich daher für die Aufnahme des inneren Lichtes eignen. Sie können den inneren Sinn nicht verstehen und wissen nicht, daß die Engel ihn durch sie erkennen, aber sie empfinden eine Art inneren Genuß, der ihrem Zustand angepaßt ist. Die Engel sagen deshalb, daß Gottes Wort an sich ein toter Buchstabe sei, der aber durch Gott bei demjenigen zu Leben erweckt würde, der es liest, je nach dem Zustand von Unschuld und Liebe, in dem er sich befindet (A. C. 1767, 1776).

In den Worten, die es in unserer Welt gibt, liegt also alle unaussprechliche Weisheit der Engel verborgen, und der Mensch erlangt sie, wenn er nach dem Tode von Gott in einen Engel verwandelt wird (D. S. S. 75). Es brauchen kaum mehrere Stellen angeführt zu werden, um zu zeigen, welchen Hauptplatz das Wort in Swedenborgs Anschauung einnimmt. Es enthält das göttliche Licht selbst; es bildet das verbindende Glied zwischen Menschen und Engeln, zwischen Engeln und Gott. Aber dieses göttlichen Lichtes wird nur der teilhaftig, der sich in Liebe Gott zuwendet. Für alle anderen Leser ist und bleibt es ein toter Buchstabe.

X.

Gott und die Welt.

Die theologische Anschauung, die Swedenborg selber als die Lehre der Neuen Kirche bezeichnete, und die schon zu seinen Lebzeiten volkstümlich „Swedenborgianismus" genannt wurde, hat eigentlich erst in der ein Jahr vor seinem Tode herausgegebenen Vera Christiana Religio ihre systematische Darstellung gefunden. Alle früheren Werke geben nur Teile seiner Lehre oder kurze Zusammenfassungen ihrer wichtigsten Glaubenssätze ohne nähere Begründung. Ursprünglich erblickte Swedenborg, wie wir sahen, seine Aufgabe nur darin, dem Menschengeschlechte den inneren Sinn des Wortes zu erklären, erst allmählich auch darüber hinaus in der Gründung einer neuen Kirche und in der Verkündigung einer neuen Lehre. Zuletzt fiel diese Aufgabe für ihn mit der verheißenen Wiederkunft des Messias zusammen, die diesmal nicht persönlich geschehen sollte, sondern durch das Wort und sein menschliches Werkzeug: Swedenborg. Hieraus ist zu erklären, daß mehrere Lehrsätze der Neuen Kirche erst verhältnismäßig spät eine klare Formulierung in seinen Schriften erhalten. In seinen frühesten Bibelerklärungen — die von Tafel unter dem Titel Adversaria herausgegeben wurden — steht er noch in den meisten Dogmenfragen auf demselben Standpunkt wie in De Cultu et Amore Dei. Schon in den Arcana Coelestia beginnt er indes, seine von der Staatskirche abweichenden Ansichten über die Dreieinigkeit, die Versöhnungslehre usw. darzulegen. Und in den darauf folgenden systematischen Werken werden sie in entwickelter Form dargestellt.

Es könnte von großem Interesse sein, die Entwicklung von Swedenborgs dogmatischem System Schritt für Schritt zu verfolgen. Natürlich würde man nur hierdurch eine vollständige

Erklärung erhalten, wie er zu seinem endgültigen Standpunkt gelangt ist. Aber eine derartige Untersuchung würde selbstverständlich einen Band für sich erfordern, und ich bin deshalb gezwungen, mich hauptsächlich darauf zu beschränken, Swedenborgs Theologie in derjenigen Form zu behandeln, die sie endgültig erhalten hat. Und selbst in diesem begrenzten Gebiet werde ich mich nur bei denjenigen Lehrsätzen aufhalten, die mir für Swedenborgs mystische Grundanschauung bezeichnend scheinen, und die als eine Entwicklung seiner früheren Spekulationen angesehen werden können. Eine Zusammenfassung von der Theologie der Neuen Kirche zu geben, ist ja außerdem ein überflüssiges Unternehmen, da Swedenborg selber in mehreren kleineren Arbeiten mit aller wünschenswerten Deutlichkeit seine Grundlehren dargestellt hat. Eine wirklich ergiebige Untersuchung seiner dogmenhistorischen Stellung kann natürlich nur durch einen Fachmann auf dem Gebiete geführt werden.

Wenn man von Swedenborgs naturphilosophischen Arbeiten zu seinen theologischen übergeht, wird man von der Übereinstimmung überrascht, die zwischen beiden bis in die kleinsten Einzelheiten besteht. Es gibt kaum eine einzige Anregung in der Oeconomia Regni Animalis, die nicht in den theologischen Werken ausgebeutet wird. Schon der Kommentar zu dem ersten Genesiskapitel in der Arcana Coelestia gibt eine vollständige Wiederholung seines alten psychologischen Schemas. Bei einer näheren Untersuchung merkt man indes, daß das System einheitlicher geworden ist und sich fester um die Hauptideen zusammenschließt, die immer im Vordergrunde von Swedenborgs Denken gestanden haben, daß es kühner die Konsequenzen zieht. Die bei nichtkirchlichen Swedenborgforschern oft auftauchende Ansicht, Swedenborgs Spekulation habe sich während der theologischen Periode in weniger freien Bahnen als früher bewegt, da er seine Anschauung durchgängig der Bibel habe anpassen müssen, übersieht die Tatsache, daß Swedenborg die Bibel immer als höchste Autorität betrachtet hat. Aber während er früher oft Kompromisse zwischen seiner eigenen Anschauung und den Aussprüchen der Bibel machen mußte, ist er nun dank seiner allegorischen

Erklärung nicht mehr von dem Bibelworte abhängig. Gewiß mußte seine Lehre mit dem „inneren Sinn" der Bibel übereinstimmen, aber wir haben gesehen, wie vollständig dieser die Gestalt seiner eigenen Anschauung annimmt. Und je mehr er zur Einsicht seiner Aufgabe kommt, eine neue Religion zu verkünden, desto weniger wird er natürlich an die orthodoxen Dogmen gebunden sein. Darum läßt uns seine Theologie noch besser als seine Naturphilosophie in der Oeconomia die leitenden Tendenzen seiner Gedankenwelt erkennen.

Ich wende mich zuerst den Fragen zu, die ihn schon während der naturphilosophischen Periode am lebhaftesten beschäftigt haben, den Fragen über Gott und sein Verhältnis zur Welt und über das Seelenleben des Menschen. Wir erinnern uns, daß Swedenborg schon in seinem ersten religionsphilosophischen Werk, Prodromus de Infinito, dazu neigte, Gott auf dieselbe Weise aufzufassen wie die meisten neuplatonischen Mystiker, nämlich als bestimmungslos, über alles menschliche Denken erhaben. Er hatte selbst während seiner Übergangszeit diese Gottesauffassung im wesentlichen beibehalten und hatte sie ja sogar dadurch noch weiter entwickelt, daß er sie mit der neuplatonischen Emanationslehre in Zusammenhang brachte. Während der Krise war ihm jedoch die Gottheit in einer ganz anderen konkreteren Gestalt entgegengetreten. Er hatte Christus selber zu sehen vermeint und mit ihm geredet. Und er hatte auch mehrere Male empfunden, wie seine Gedanken und Gefühle von „der Kraft des Geistes" beeinflußt worden waren. Diese eigenen Erfahrungen waren in gewissem Grade entscheidend für seine Umgestaltung der Dreieinigkeitslehre.

Swedenborg beginnt damit, Gott alle Eigenschaften abzusprechen. Er unterscheidet zwischen dem göttlichen Sein (esse) und dem göttlichen Wesen (essentia); das erstere ist universeller als das letztere und ist dessen Voraussetzung. In seiner absoluten Bedeutung ist „das göttliche Sein, das Jehova ist", über allem Denken und über allem Denkbaren. „Gottes Sein oder das göttliche Sein kann nicht beschrieben werden, weil es über allem Begriff (idea) des menschlichen Denkens ist. Nur was geschaffen

und endlich ist, fällt unter diesen Begriff, aber nicht das Ungeschaffene, Unendliche, und darum nicht das göttliche Sein; das göttliche Sein ist das Sein selbst, aus dem alles ist und das in allem sein muß, damit es existieren kann" (V. C. R. 18). Es ist die Substanz selbst und die Form selbst; Engel und Menschen sind Substanzen und Formen von Gott und sind im selben Grade seine Ebenbilder, wie sie in ihm und er in ihnen ist (V. C. R. 20). Das göttliche Sein ist Sein und Existenz an sich. Man kann nicht sagen, daß es Sein aus sich ist, weil der Ausdruck „aus sich" die Zeit voraussetzt. Es wäre dasselbe, wie wenn man sagte, es gäbe einen anderen Gott aus Gott, oder Gott sollte sich selbst erschaffen haben. Da wäre er nicht unendlich oder unerschaffen (V. C. R. 21). Schon hieraus folgt nach Swedenborgs Ansicht der Widerspruch in dem orthodoxen Dreieinigkeitsbegriff. Das göttliche Sein kann nicht irgendein anderes Göttliches hervorbringen, das Sein und Existenz in sich ist, und darum muß das Dogma von drei gleichgestellten Personen innerhalb der Gottheit falsch sein (V. C. R. 23).

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, wie sehr diese Auffassung des göttlichen Seins mit Plotins Ausführungen über das Urwesen übereinstimmen. Auch für ihn ist ja Gott in seiner absoluten Bedeutung über alles Denken und Sein erhaben, selbst unbedingt die absolute Ursache alles Endlichen.

Die einzige Aussage, die man von dem göttlichen Sein machen kann, ist also die absolute Unendlichkeit, die Unendlichkeit, die über alle endliche Vernunft ist. „Man liest von einem antiken Philosophen, der sich ins Meer stürzte, weil er mit dem Lichte seiner Vernunft die Ewigkeit der Welt nicht sehen noch fassen konnte; was würde er da erst getan haben, wenn er Gottes Unendlichkeit hätte fassen wollen?" (V. C. R. 28). Es ist darum vergeblich, kennenlernen zu wollen, wie Gott in seinem Sein oder seiner Substanz ist; es genügt, ihn aus dem Endlichen zu kennen, d. h. aus den erschaffenen Dingen, in denen er auf eine unendliche Art ist (V. C. R. 28).

Wenn man auf diese Weise davon absteht, das göttliche Sein zu erforschen und versucht, Gottes Wesen (essentia) begriff-

lich zu erfassen, so ergeben sich unendlich viele Eigenschaften. Das Unendliche, das sich in Gott befindet und von ihm ausgeht, führt vor allem zu zwei Eigenschaften, Liebe und Weisheit. Die göttliche Liebe und Weisheit bilden das Leben selbst, „die Sonne der geistigen Welt, in deren Mitte Gott Jehovah ist" (V. C. B. 36—39).

Hiermit sind wir also zu Swedenborgs philosophischer Grundkonzeption zurückgekommen. Ich werde im folgenden zeigen, wie sie sich während der theologischen Zeit weiter entwickelte. Ehe ich hierzu übergehe, werde ich jedoch in Kürze Swedenborgs Auffassung der Dreieinigkeit auseinandersetzen.

In seinem absoluten Sein ist Jehova nicht einmal für die Engel im innersten Himmel erfaßbar; denn die Engel sind ja endlich, und nichts Endliches kann einen Begriff von dem Unendlichen haben. Gottes erste Manifestation bestand deshalb darin, daß er in den Himmel hineinfloß, als er das Wort aussprach. Durch dieses Hineinfließen Jehovas erhielt der Himmel Menschengestalt. Mittels dieses „Divinum-Humanum" stand Gott vor der Inkarnation mit Engeln und Menschen in Verbindung, und wenn er sich den Menschen zeigte, geschah es als „göttlicher Mensch", d. h. in Engelsgestalt. Da sich aber das Menschengeschlecht so weit von Gott entfernte, daß es nicht mehr durch das Göttliche im Gewand des Divinum-Humanum beeinflußt werden konnte, nahm Gott reine Menschengestalt an, indem er ganz wie ein gewöhnlicher Mensch von einem Weibe geboren wurde (A. C. 3062, 6280, 10 579).

Es war also Gott Jehova, der selber herniederstieg und Menschengestalt annahm, um die Menschen zu erretten und zu erlösen. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß Gott, der Schöpfer des Weltalls, einen Sohn aus Ewigkeit geboren habe. Sein Ziel war, die Hölle zu besiegen und die Himmel zu ordnen und danach eine Kirche zu gründen. „Dieses konnte Gott in seiner Allmacht nur durch ein Menschenwesen bewirken, gleich wie niemand etwas ausrichten kann, wenn er keinen Arm hat" (V. C. R. 82, 84). Denn Gottes Allmacht geht nach dem Gesetz der göttlichen Ordnung, an das er sich selbst gebunden hat (siehe unten S. 300).

Deshalb mußte er, um wirklich ein Mensch zu werden, empfangen, im Mutterleibe getragen und geboren werden und wie ein anderer Mensch allmählich durch Erziehung an Weisheit und Verständnis zunehmen. Das Menschenwesen, durch das sich Gott selbst in die Welt sandte, wird Gottes Sohn genannt. Das rein Menschliche hatte er von der Mutter, während seine Seele (anima) göttlich war. Swedenborg beruft sich hier gern auf seine alte traduzianische Theorie, daß der Körper des Menschen von der Mutter stammt, während sich die Seele mit dem Samen des Vaters fortpflanzt (V. C. R. 89, 92). Daß der Herr in der Bibel Gott Jehova seinen Vater nennt und dieser ihn seinen Sohn, soll nur dieses Verhältnis betonen, daß die Göttlichkeit des Vaters seine Seele und sein Leben ist, ganz wie jedes Kind seine Seele und sein Leben vom Vater hat (V. C. R. 82). Durch die Versuchungen, denen er sich aussetzte und die er stets besiegte, machte der Herr während seiner Inkarnation sein menschliches Wesen göttlich. Er legte also nacheinander das Menschliche ab, das er von der Mutter hatte, und bekleidete sich anstatt dessen mit einem Menschlichen aus dem Göttlichen in ihm. „Auf diese Weise wurde Gott Mensch und der Mensch Gott in einer Person" (V. C. R. 101). In dieser Verherrlichung von Gottes eigenem Menschenwesen und nicht in dem Leiden am Kreuze besteht die Erlösung (V. C. R. 95). Infolge der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben hat man das Wesentlichste in der Lehre der Kirche nicht eingesehen, daß Jehova niederstieg und Menschengestalt annahm, da der Mensch doch nur so Vereinigung mit Gott und dadurch Erlösung erlangen kann.

In dieser eigentümlichen Gottesauffassung liegt deutlich eine Vermengung von christlichen und kabbalistischen Anschauungen vor. Für die Kabbala ist Gott nämlich in seinem reinen Sein, vor der Schöpfung, vollkommen bestimmungslos und unfaßbar. „Ehe er irgendeine Form in dieser Welt geschaffen hatte, ehe er irgendein Bild hervorgebracht hatte, war er einsam, ohne Gestalt, und glich niemanden. Und wer hätte ihn so erfassen können, wie er da war vor der Schöpfung, da er ja keine Gestalt hatte?" Um sich zu offenbaren, mußte sich sein Licht, das alles

erfüllt, in der Menschenform, der Norm für alles Erschaffene, konzentrieren. Seine erste Emanation ist der Urmensch, Adam Kadmon, der auch Logos oder Gottes Sohn genannt wird. Er ist der Prototyp für die ganze Schöpfung. Der himmlische Mensch ist der „Wagen", dessen sich Jehova bedient, um in das Universum hinabzusteigen, das aus ihm geworden ist. Nach dem Ebenbilde dieses himmlischen Menschen ist der irdische geschaffen[1]). Infolge dieser Theorie vereinen die Kabbalisten einen rein abstrakten Gottesbegriff in neuplatonischem Stile mit äußerst konkreten Vorstellungen von der Menschenform, in der sich die Gottheit manifestiert. Sie sprechen ganz wie Swedenborg (s. u. S. 281) von verschiedenen Körperteilen Gottes. Die kabbalistischen Naturphilosophen der Renaissance übernehmen diese beiden Gottesbegriffe und suchen sie auf die beste Weise mit der christlichen Orthodoxie zu vereinen. So tut es z. B. Pico.

Swedenborg verwirft also die Lehre, daß Gott von Ewigkeit einen Sohn geboren habe, eine Ansicht, die er für ebenso vernunftwidrig hält, wie die platonische Präexistenzlehre, welche er trotz seines starken Anschlusses an den Platonismus niemals angenommen hat. „Die Lehre, daß ein Sohn Gottes, von Ewigkeit geboren, herniedergestiegen sei und Menschengestalt angenommen habe, kann mit den Sagen der Alten verglichen werden, daß die Seelen der Menschen von Beginn der Welt an geschaffen seien, und daß sie in die Körper eingingen und Menschen würden" (V. C. R. 171). Und auf dieselbe Weise scheidet er auch die dritte Person in der Gottheit aus. Der Heilige Geist ist die göttliche Wahrheit und die göttliche Kraft, die von dem „Herrn Gott Erlöser" ausgeht (V. C. R. 138).

An Stelle des orthodoxen Dreieinigkeitbegriffes, der nach Swedenborgs Ansicht dazu führt, daß man sich drei Götter denkt, obwohl man mit dem Munde den Glauben an einen Gott bekennt, verkündet Swedenborg, daß die göttliche Dreieinigkeit in drei Wesenheiten (essentialia) bei ein und derselben Person besteht, die auf dieselbe Weise vereint sind, wie Seele, Leib und Tätig-

[1]) Mein Referat folgt genau Franck, a. a. O., S. 168—173, und Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters III. S. 235.

keit bei dem Menschen, denen sie entsprechen (V. C. R. 166). Diese Dreieinigkeit gab es vor der Schöpfung der Welt nicht, sondern sie entstand erst, als Gott selbst in Menschengestalt herniederstieg, und wurde durch Gottes Tat verwirklicht in dem „Herrn Gott, dem Erlöser und Heiland Jesus Christus" (V. C. R. 170). Darum soll sich der Christ nur an ihn wenden.

Die Ähnlichkeiten zwischen Swedenborgs Auffassung von der Dreieinigkeit und dem sogenannten monarchianischen Modalismus des zweiten Jahrhunderts nach Christus sind von den theologischen Darstellern Swedenborgs oft erwähnt worden. In manchem stimmt sie mit Praxeas' Lehre überein, der Vater habe sich selber von einer Jungfrau gebären lassen, und habe selbst am Kreuze gelitten. Er ist also dieselbe Person wie der Sohn und wird im Hinblick auf den Leib Sohn, im Hinblick auf den Geist Vater genannt. Ähnlichkeiten finden wir auch im Sabellianismus, nach dem sich das einzige göttliche Wesen nacheinander als Vater, Sohn und Geist offenbart. Man hat auch auf eine Übereinstimmung zwischen Swedenborgs Christologie und derjenigen Lehre hingewiesen[1]), die von dem häretischen Bischof Apollinaris von Laodicea im 4. Jahrhundert verkündet wurde, daß bei Christus nur der Leib und die vegetative Seele von menschlicher Natur sei, während der Geist den Logos selber darstellte.

Eine vollständige Übereinstimmung zeigt Swedenborgs Dreieinigkeitsauffassung, soweit ich sehen kann, mit keiner dieser Lehren. Es scheint mir jedoch recht glaubhaft, daß er irgendwelche Kenntnis von ihnen gehabt und möglicherweise Anregungen von ihnen erhalten hat. Ein Zeichen dafür ist seine ständige Behauptung, der Glaube an die Dreieinigkeit von drei Personen sei zuerst auf dem Kirchenkonzil zu Nicea eingeführt und die frühere apostolische Kirche wisse nichts davon. Dieses wird seiner Ansicht nach durch das apostolische Symbolum bestätigt, indem er vollständig seine eigene Anschauung wieder zu finden glaubt.

Aber selbst wenn man die Möglichkeit annimmt, daß Swedenborg bei der näheren Ausgestaltung seines Dreieinigkeitsbegriffes

[1]) Prot. Realencyklopedie art. Swedenborg XIX. S. 190.

Anregung von diesen altchristlichen heterodoxen Lehren erhalten haben kann, ist es ganz klar, daß ihn seine eigenen Tendenzen unabhängig davon nach derselben Richtung geführt haben müßten.

Schon in seiner ersten Arbeit galt seine Verehrung der göttlichen Unendlichkeit. Seine Religiosität hatte immer mehr oder weniger bewußt in einem pantheistischen Streben bestanden, mit der Gottheit vereint zu werden, in dem allumfassenden Ganzen aufzugehen, sich als ein Funke der geistigen Sonne zu fühlen. Die Visionen aus der Zeit seiner Krise hatten im großen ganzen nicht vermocht, ihm den historischen Christus näher zu bringen. Sie hatten ihn nur dazu gezwungen, sich die Gottheit in menschlicher Gestalt vorzustellen. Dieses Bedürfnis konnte keineswegs von dem orthodoxen Dreieinigkeitsbegriff befriedigt werden, der völlig der Forderung seiner Phantasie nach einem klaren, konkreten Vorstellungsbild spottete. „Wenn sich jemand diese Triarchie vorstellen will, oder sich vor dem Blick seiner Vernunft (coram visu mentis) ein Bild davon machen und sich gleichzeitig die Einheit dieser Drei vorstellen will, so kann er dieses in seiner Kontemplation nur so festhalten, als sei es ein Mensch mit drei Köpfen auf einem Leibe oder drei Leiber mit einem Kopfe." So heißt es in einer Kritik des athanasianischen Dreieinigkeitsbegriffes in Vera Christiana Religio (171). Seine eigene Lehre ließ ihn dagegen in Übereinstimmung mit seinen visionären Forderungen — Gott in völlig anschaulicher Menschengestalt denken. „Weil Gott ein Mensch ist, hat er einen Leib und alles was zu einem Leibe gehört; er hat Antlitz, Brust, Magen, Lenden, Füße, denn ohne diese würde er kein Mensch sein. Und da er diese Körperteile hat, hat er auch Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund, Zunge, Er hat auch die Organe, die sich im Innern des Menschen befinden, wie Herz und Lungen, und die Teile, die davon abhängen, die alle zusammen machen, daß ein Mensch Mensch ist" (D. D. A. 18). Gott ist der einzige wirkliche Mensch und nur durch ihn weiß der Mensch, der nach seinem Ebenbilde geschaffen ist, daß er Mensch ist (A. C. 3061). Man schreckt davor zurück, sich Gott in leiblicher Gestalt zu

denken, weil man nicht verstanden hat, daß es ebensowohl geistige Leiber wie natürliche gibt.

Man hat gegen diese Lösung des Dreieinigkeitsproblems eingewandt, daß die Schwierigkeit, die Swedenborg zu vermeiden geglaubt hat, indem er die Lehre von den drei Personen in der Gottheit verwarf, ihm dafür entgegentritt, wenn es gilt, diese verschiedenen Wesenheiten in einer Person unterzubringen[1]). Man übersieht hierbei jedoch, daß der Dualismus, der zwischen der göttlichen Seele des niedergestiegenen Gottes und dem menschlichen Wesen besteht, sein vollkommenes Gegenstück in Swedenborgs üblichem psychologischen System hat. Es herrscht bei dem Gottmenschen derselbe Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem wie bei allen, nur mit dem Unterschiede, daß Gott in seiner Menschengestalt ohne Schwanken alle Versuchungen besiegt und sein menschliches Wesen zuletzt vergöttlichen kann, was dem Menschen nicht möglich ist. Dieser Vorgang ermöglicht die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott und ist gleichzeitig das unerreichbare Vorbild für die eigene Wiedergeburt des Menschen.

Dagegen hat man natürlich durchaus recht, wenn man darauf hinweist, daß in Swedenborgs Lehre die persönlichen menschlichen Züge der Christusgestalt ganz ausgelöscht werden und seine Erlösermission die Bedeutung verliert, die sie in der gewöhnlichen christlichen Anschauung hat. Aber dies ist gerade einer der Gründe gewesen, der Swedenborg zur Ablehnung der orthodoxen Dreieinigkeitslehre getrieben hat. Durch seine starke Opposition gegen die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben kam er so allmählich dazu, alle die christlichen Dogmen zu verwerfen, die damit in Zusammenhang standen, die Lehre von der Erbsünde, von Gottes Zorn und vor allem die ganze christliche Versöhnungslehre. Christus kam nicht zur Welt, um durch sein stellvertretendes Opfer Gottes Zorn zu stillen und die Menschheit zu erlösen, und niemand kann die

[1]) So z. B. in dem oben zitierten Artikel in Prot. Realenc. XIX. S. 190.

Seligkeit durch die Anrechnung von Christi Verdienst gewinnen[1]). Er stieg in Menschengestalt auf die Erde hernieder, um die Macht der Hölle zu bekämpfen, die durch die Sünden von Generationen zu einer erschreckenden Höhe herangewachsen war, und um die zerrissene Verbindung zwischen Gott und den Menschen wieder anzuknüpfen. Die Erlösung erlangt der Mensch nach seiner Auferstehung wie früher durch eigene sittliche Arbeit. Aber der Weg ist dadurch geebnet, daß die Macht der bösen Geister über ihn vermindert und das Gleichgewicht zwischen Himmel und Hölle wieder hergestellt ist. Allmählich wird die Menschheit indessen durch erneuten Abfall die Geisterwelt aufs neue mit bösen Geistern bevölkern und ein neuer Gerichtstag über das Reich der Geisterwelt wird notwendig. Ich werde später im Zusammenhang mit Swedenborgs Eschatologie auf diese Ideen zurückkommen.

Swedenborgs Gottesbegriff wird also der einer absoluten Unendlichkeit, aus der alles hervorgeht und durch die alles besteht. Der Mensch kann und soll sich dieses Wesen nur in der Form vorstellen, in der es sich für ihn manifestiert hat, als den Urmenschen, den Allmenschen, dessen Seele das bestimmungslose göttliche Sein und dessen Wirken der heilige Geist ist.

Besonders deutlich zeigen sich die Folgen dieser Konzeption, die in ihrer Grundanschauung zahllose Gegenstücke in mystischen und gnostischen Lehren hat, in Swedenborgs Schöpfungsgeschichte und in seinen Lehren über das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Da Gott die Substanz selbst und die einzige Substanz ist, kann es selbstverständlich keine ewige Materie geben, aus der Gott das Weltall hätte schaffen können. Er kann das Weltall auch nicht aus Nichts geschaffen haben, denn aus nichts wird

[1]) Ich benutze die Gelegenheit, um hier nebenbei auf das Irrtümliche in der zuerst von Cornelius aufgestellten und dann oft wiederholten Behauptung hinzuweisen, daß Swedenborgs Dreieinigkeitslehre an Zinzendorf erinnern sollte. Die Gleichheit sollte in der Hervorhebung von Christus bestehen. Meine Darstellung dürfte zeigen, daß Sw. im Gegenteil in völlig bewußtem Gegensatz zu Zinzendorf den historischen Christus in den Hintergrund stellte, und vor allem die Lehre von satisfactio vicaria ausschied, die für Zinzendorf das Wesentlichste im Christentum war.

nichts, und etwas aus Nichts zu schaffen ist ein Widerspruch (V. C. R. 76). Also bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott es aus sich selbst geschaffen hat. „Das Universum, das ein Bild Gottes und daher voll von Gott ist, kann nur aus Gott in Gott geschaffen sein . . . Aber obwohl es in Gott aus Gott geschaffen ist, hängt es nicht ständig mit ihm zusammen (continuum ab Ipso); denn Gott ist das Sein an sich, und in den erschaffenen Dingen gibt es kein Sein an sich" (D. D. A. 55). Wie wir sehen, liegt Swedenborg daran, Gottes Transzendenz beizubehalten. Er ist sich wohl bewußt, daß ihn seine Lehre in eine bedenkliche Nähe zum Pantheismus führt. Er sagt (D. D. A. 283): „Viele haben dies erkannt, weil die Vernunft es eingibt, daß man es erkennen muß. Aber sie haben es nicht zu bestätigen gewagt, aus Furcht, daß man da denken würde, das erschaffene Universum sei Gott, da es von Gott ist, oder die Natur sei aus sich selbst entstanden und ihr Innerstes würde Gott genannt. Sie haben das Problem nicht zu lösen vermocht, weil sie sich die Schöpfung und Gott im Raum und in der Zeit vorstellten, die Eigenschaften der Natur sind[1]). Die Welt ist von Gott nicht in der Zeit geschaffen, sondern „die Zeiten sind von Gott bei der Schöpfung eingeführt" (V. C. R. 31). Dieselbe Lehre verkündet Augustin[2]). In Gott selber und Gott gegenüber gab es vor der Schöpfung weder Raum noch Zeit, sondern nur nach derselben. Man kann also nicht sagen, die Schöpfung habe von Raum zu Raum oder von einer Zeit zur anderen stattgefunden, nicht stufenweise nacheinander,

---

[1]) Daß Swedenborg derselben Versuchung zu pantheistischen Schlüssen ausgesetzt war, geht deutlich daraus hervor, daß er in D. A. C. (328) einigen Geistern erzählt: „Ich dachte einmal an Gottes Allmacht und ewige Allgegenwart vor der Erschaffung der Welt, und da ich die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht von meinen Gedanken trennen konnte, wurde ich ängstlich, denn die Vorstellung der Natur trat an die Stelle von Gott. Aber es wurde mir gesagt: „Schalte die Vorstellung von Raum und Zeit aus, und du wirst sehen." Und es ward mir gegeben, sie auszuschalten, und ich sah. Und von der Zeit an konnte ich mir Gottes Ewigkeit vorstellen. . . ."

[2]) Siehe Stöckl, Gesch. d. chr. Phil. z. Zeit der Kirchenväter, S. 320, und die dort angeführten Zitate.

sondern aus Ewigkeit und Unendlichkeit (D. D. A. 156). Gott selber ist nach der Schöpfung raumlos im Raum und zeitlos in der Zeit allgegenwärtig (V. C. R. 30).

Wie das Universum von Gott, der absoluten, unteilbaren Einheit, ausgehen konnte, erklärt Swedenborg durch seine Lehre von dem göttlichen Menschenwesen Gottes. Ganz wie bei dem Menschen mannigfaltige Organe und Körperteile eine Einheit bilden, so ist in noch höherem Grade der „Gottmensch" eine Einheit unendlich vieler Dinge (D. D. A. 17, 22). Um den Widerspruch noch mehr aufzuheben, läßt Swedenborg Gott das Weltall nicht unmittelbar, sondern mittelbar schaffen, durch die geistige Sonne, die nicht Gott selber, sondern eine Emanation ist, aus seiner göttlichen Liebe und Weisheit hervorgehend (procedens). In ihr gibt es unzählbare (indefinita) viele Dinge, die später „wie in einem Bilde" in dem erschaffenen Universum bestehen (D. D. A. 155). Auf diese Weise glaubt Swedenborg einen Übergang aus der absoluten Einheit zu der Mannigfaltigkeit der erschaffenen Dinge zu finden.

Er gibt jedoch zu, den Vorgang selber, durch den die geistige Sonne aus Gottes Liebe und Weisheit hervorgeht, nicht erklären zu können. Er habe mit Engeln darüber gesprochen und zur Antwort bekommen, sie sähen dieses deutlich in ihrem geistigen Lichte, aber für den Menschen sei es schwer, dies in seinem natürlichen Lichte zu verstehen. Auf ähnliche Weise wie Gott von der geistigen Sonne umgeben sei, umgäbe auch sie eine Sphäre geistiger Neigungen und Gedanken, die von ihnen ausströmten (D. D. A. 291).

Von dieser geistigen Sonne aus verbreitet sich dann das göttliche Licht und die göttliche Wärme mit immer abnehmender Kraft durch die drei geistigen Atmosphären. Diesen entsprechen die drei Atmosphären der natürlichen Welt (vgl. oben S. 82), und darum hat jedes natürliche Ding seine geistige Entsprechung. Auch die natürlichen Dinge sind von der geistigen Sonne erschaffen, aber nicht unmittelbar, sondern durch die natürliche Sonne. Diese Sonne ist eine tote Sonne, und alle Dinge, die sie geschaffen hat, sind auch an sich tot. Denn die Atmosphären

nehmen an Licht und Wärme ab, je mehr sie sich von der Urquelle entfernen, und verdichten sich schließlich so, daß sie nicht mehr Atmosphären sind, sondern beharrende feste Substanzen, wie die irdischen und Materie genannt werden (D. D. A. 173—176, 302). Alle Pflanzen und Tiere haben daher in der geistigen Sonne ihren Ursprung. Das Geistige gibt ihnen ihre Form und setzt sie aus irdischer Materie zusammen (constipat), um ihnen Festigkeit und Dauer zu verleihen (D. D. A. 340). Oder, wie es Swedenborg an anderen Stellen ausdrückt, das Geistige bekleidet sich mit dem Natürlichen. Um aber andauernd bestehen zu können, bedürfen sie einer fortgesetzten Einstrahlung aus der geistigen Sonne. Wenn die lebendige Kraft dieser Sonne aufhörte, würde die natürliche Sonne und die gesamte Welt, deren Mittelpunkt sie ist, zusammenstürzen (D. D. A. 157). Die natürlichen Dinge sind also nur ein Gefäß zur Aufnahme des geistigen Sonnenlichtes. Und in gleicher Weise ist die geistige Welt mit ihrer Sonne ihrerseits nur ein Wiederschein des göttlichen Seins selbst. „Und obwohl das Göttliche in allem ist und in jedem einzelnen Ding des erschaffenen Weltalls, so gibt es doch in dem Sein dieser Dinge nichts von dem Göttlichen an sich, denn das ganze erschaffene Weltall ist nicht Gott, sondern aus Gott; und weil es aus Gott ist, so ist auch sein Bild darin wie das Bild eines Menschen im Spiegel, in dem man den Menschen sieht, ohne daß etwas von ihm selbst im Spiegel ist" (D. D. A. 59).

Es bedarf kaum des Hinweises, daß dieses Weltbild, das nur eine folgerichtige Ausführung der Ideen aus der Oeconomia und aus De Cultu et Amore Dei ist, große Übereinstimmungen mit dem plotinischen Weltbild hat. Auch bei Plotin bringt das Urwesen aus seinem überströmenden Reichtum das Universum hervor, ohne selbst vermindert zu werden, und ohne dem Erschaffenen etwas von seiner Substanz abzugeben. Er erläutert auch das Verhältnis zwischen dem Urwesen und dem daraus Entstandenen durch dieselben Bilder wie Swedenborg. Er spricht von der Sonne, die durch die Lichtatmosphären strahlt und sich schließlich im Dunkel verliert, von dem Spiegelbild, welches das Bild wiedergibt, ohne selbst etwas von dessen Wesen zu besitzen.

Die Immanenz der Dinge in Gott darf nicht räumlich gedacht werden; sie besteht nur darin, daß sie Wirkungen Gottes sind. Gott ist überall und nirgends[1]). Er ist in der intelligiblen Welt durch den νοῦς gegenwärtig, in der Sinnenwelt durch die Seele, ganz wie das Licht in die Sonne und von da aus zum Monde strahlt (Enn. V, 6, 4). Wir sehen, wie dieser Gedankengang in seinen Grundzügen völlig mit der Auffassung Swedenborgs über das Verhältnis zwischen Gott, der geistigen und der natürlichen Sonne übereinstimmt, obwohl man den Vergleich natürlich nicht zu weit treiben darf.

Aber, kann man sich da fragen, wenn Swedenborg das Dasein eines schon vorhandenen Stoffes als Material für den göttlichen Schöpfungsakt leugnet, wenn er nicht einmal eine Schöpfung aus dem Nichts zugeben will, wie kann er da die Entstehung eines vom Schöpfer getrennten Weltalls erklären? Wie entstehen die Atmosphären, die Licht und Wärme der geistigen Sonne stufenweise begrenzen? Wie kann das Licht der geistigen Sonne überhaupt abnehmen, wenn es nichts Materielles zu durchdringen hat, wenn es sich nicht einmal in dem Dunkel verlieren kann, das bei Plotin und zahllosen Nachfolgern gleichbedeutend mit dem Nichts, dem Fehlen des Lichtes ist? Wie können überhaupt die toten Gefäße erschaffen werden, in denen sich dann die Gottheit spiegelt?

Swedenborg glaubt die Antwort darauf in der Lehre von den Graden zu geben, die in seiner späteren Philosophie eine gegen früher wesentlich höhere Bedeutung erhält. Wie ich vorher schon angedeutet habe, wird sie insofern verändert, als die Anzahl der Grade in einer Serie, die vorher beliebig gewesen war, jetzt auf drei beschränkt wird, die zueinander im Verhältnis von Zweck, Ursache und Wirkung stehen. Aber noch wichtiger als diese Veränderung, die ja schon zu Ende der naturwissenschaftlichen Periode (s. oben S. 82) begann, ist es, daß die Grade, die in der Oeconomia ausschließlich dazu gedient hatten, den Entwick-

[1]) Siehe Zeller, a. a. O., III, 2. S. 444—453, und die von ihm angeführten Stellen aus den Enneaden.

lungsgang der Natur zu zeigen, jetzt völlig auf das Weltall angewandt werden. Während in der Oeconomia die ganze Reihe der Serien und Grade von der ersten Substanz der Welt ausging, die selber zu keiner Serie gehörte, leugnet Swedenborg jetzt, daß es irgendeine absolute einfache erschaffene Substanz gibt. „Einige behaupten, es gäbe eine so einfache Substanz, daß sie nicht eine Form von kleineren Formen sei, und aus dieser Substanz entständen durch Anhäufung (coacervationes) substantielle oder zusammengesetzte Dinge und schließlich die Substanzen, die materiell genannt werden, aber derartig völlig einfache Substanzen gibt es nicht. Denn was ist Substanz ohne Form?" (D. D. A. 229). Wir müssen die Reihe auf Gott zurückführen, um eine Substanz zu finden, die selbst in keinem Verhältnis zu höheren einfacheren Substanzen steht. Und doch ist auch bei Gott nur das göttliche Sein selbst reine Form. Bei Gott ist Einheit und Mannigfaltigkeit vereint. Er ist nicht nur darum unendlich, weil er die Unendlichkeit in sich einschließt (quia infinita in Ipso sunt D. D. A. 17). Swedenborg hegt daher auch kein Bedenken, die Gottheit eine Serie, und zwar die höchste, bilden zu lassen. Von ihren unerschaffenen Graden war die dritte, die natürliche, nur potentiell vorhanden, ehe sich Gott mit dem rein Menschlichen bekleidete, und dadurch „ein menschenähnlicher Mensch in der Welt wurde" (D. D. A. 233). Da es also Zweck, Ursache und Wirkung in Gott selber gibt, müssen diese drei auch in allen Dingen des Weltalls, in den größten sowie in den kleinsten vorhanden sein (D. D. A. 169). Sowohl die geistige als auch die natürliche Welt haben Ursprung und Dasein durch diese Grade (D. D. A. 155). Aber diese Grade sind diskret und nicht kontinuierlich, denn eine Ursache kann mit ihrer Wirkung nicht identisch sein. Sie unterscheiden sich wie das Frühere von dem Späteren, wie das Formgebende von dem Geformten (D. D. A. 185). Diese Entwicklung geht nach Swedenborg vom Einfachen zum Zusammengesetzten und damit auch vom Höheren zum Niederen. Denn die früheren, einfachen Dinge sind „nackter" und durch Substanzen und leblose Materien weniger verhüllt (D. D. A. 204).

Auf diese Weise bilden alle zusammengesetzten Dinge eine Art Dreieinigkeit. Die Muskel besteht aus groben Bewegungsfibern, die ihrerseits wieder Bündel feinerer Fibern sind. Überall im Naturreich können wir dieselbe dreifaltige Ordnung beobachten, und können daraus schließen, daß dies auch für Dinge gilt, die sich unseren Augen nicht offenbaren (D. D. A. 190—191).

Der Zweck erzeugt also die Ursache und durch diese die Wirkung, damit sich der Zweck verwirklichen kann (D. D. A. 189). Es ist mithin klar, daß der Zweck in der Ursache und in der Wirkung herrsche. Man kann darum ebenso gut Zweck, Ursache und Wirkung den ersten, mittleren und letzten Zweck nennen. Damit aber der Zweck auf diese Weise in Ursache und Wirkung wohnen kann, muß bei jenen etwas vom Zweck vorhanden sein, indem er wirken kann (D. D. A. 168). Wir sehen also, wie der göttliche Schöpfungsakt bei jeder Stufe der Schöpfung wiederholt wird. In gleicher Weise wie sich die geistige Sonne mit Atmosphären umgibt, um durch sie Wärme und Licht auszustrahlen, strebt jeder Zweck danach, Ursache und Wirkung hervorzubringen, um sich dadurch selbst zu verwirklichen. Denn „Zweck würde ohne Wirkung oder getrennt von der Wirkung nicht vorhanden sein, da es weiter nichts als ein Wort wäre" (D. D. A. 167). Wenn wir die Dinge tot nennen, fassen wir sie als Wirkungen auf. Aber jede Wirkung wird aufs neue Zweck in einer neuen Serie, oder wie Swedenborg sagt, alle fines ultimi werden aufs neue fines primi, und darum gibt es nichts, was so kraftlos und tot wäre, daß es nicht irgendwelche Kraft hätte zu wirken. „Etiam ex arena exspirat tale, quod confert opem ad aliquid producendum, ita ad aliquid efficiendum (D. D. A. 172)[1]).

[1]) Ich kann nicht umhin, beiläufig auf die auffallende äußere Ähnlichkeit hinzuweisen, die Swedenborgs „Unterschiedenen Grade" in seiner theologischen Periode mit dem Triadensystem des Proklos zeigt. Proklos, der, wie Swedenborg, eine ausgesprochen mystische und visionäre Veranlagung mit einer starken Neigung zu scholastischem Formalismus vereinte, hat versucht, den Emanationsvorgang, durch den die Mannigfaltigkeit aus der Einheit hervorgeht, durch ein Drei-Schema zu systematisieren. Wie die Einheit die Mannigfaltigkeit aus ihrem eigenen Überfluß schafft, ohne sich selbst dabei zu verändern, so wird auf jeder Entwicklungsstufe

Während aber die erschaffenen Zwecke auf diese Weise unbewußt die Schöpfung fortsetzen, ist diese selber ein bewußter Akt. Und darum kann der universelle Schöpfungszweck (finis universalis seu omnium creationis) nur durch die Erschaffung bewußter Wesen verwirklicht werden, in denen das Göttliche „wie bei sich selber" wohnen kann, Wesen, die Gottes Liebe und Weisheit „wie aus sich selber" empfangen, sich zum Schöpfer erheben und mit ihm vereinen können „wie von selber". Diese Vereinigung des Menschen mit Gott ist das letzte Endziel der Schöpfung und die ganze Schöpfung darum nur des Menschen wegen vorhanden. Wie jedes höhere Ding Zweck des niederen ist, so dient das niedere in der Ordnung, zu der es erschaffen ist, zum Nutzen (usus) des höheren Dinges. Und auf diese Weise steigt die Schöpfung stufenweise von den letzten Dingen zum Menschen auf und durch ihn zu Gott, dem Schöpfer, aus dem sie sind (D. D. A. 65).

---

das Niedere plötzlich von dem Höheren getrennt und durch Kausalzusammenhang mit ihm verbunden. Die Wirkung, die in der Ursache vorhanden war, tritt aus ihr heraus, wird aber aufs neue mit ihr vereint. Diese drei Momente werden auf jeder Stufe der Entwicklungsreihe wiederholt, die von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen führt, da das Niedere nicht alle Kräfte des Höheren in sich aufnehmen kann. Dieses Drei-Schema umfaßt bei Proklos wie bei Swedenborg alles, auch die Götter, die bei Proklos in einer Art dreiteiliger Rangordnung gruppiert werden. — Es ist natürlich nicht unmöglich, daß Swedenborg unmittelbare Kenntnis von Proklos gehabt hat, dessen Schriften wie die anderer Neuplatoniker in der Renaissancezeit in lateinischen Übersetzungen herausgegeben wurden. Ich habe auch Patrizzis Auflage von *Στοιχείωσις θεολογική* (Elementa Theologica, Ferrara 1583) zu vergleichen versucht, wo Proklos seine Lehren in Form von mathematischen Demonstrationen darlegt, ebenso wie später Spinoza. Irgendeinen zwingenden Beweis für einen unmittelbaren Einfluß habe ich jedoch nicht gefunden, und da die Lehre von den Serien und Graden bei ihrer Entstehung nicht an das Drei-Schema gebunden war, halte ich es für wahrscheinlich, daß Swedenborg unabhängig von Proklos zu seinem System gelangt ist. Die Ähnlichkeit kann zum großen Teil daraus erklärt werden, daß beide von der plotinischen Emanationslehre ausgehen, wo sich schon die drei Momente, auf die Proklos sein Schema gründet, angedeutet finden, obwohl sie nicht auf die verschiedenen Phasen der Entwicklungsreihe angewendet werden. Vgl. Zeller, a. a. O., III, 2. S. 713.

Diese Stellung des Menschen als des höchsten Zweckes im Universum erklärt die Entwicklung, welche die antike Lehre vom Makrokosmos und Mikrokosmos in Swedenborgs Theologie durchmacht. „Der Mensch wird von den Philosophen des Altertums Mikrokosmos genannt, weil er den Makrokosmos wiederspiegelt, der das Universum in seinem ganzen Umfange ist." Aber in unserer Zeit weiß man nicht mehr, warum der Mensch so genannt wird, denn man bemerkt nichts weiter vom Makrokosmos bei ihm, als daß er aus dem Tier- und Pflanzenreich geboren wird und mit seinem Körper im Makrokosmos lebt, dessen Licht sieht und durch dessen Atmosphären atmet. Aber dies genügt doch nicht, um den Menschen Mikrokosmos zu nennen. Wenn die Alten den Menschen Mikrokosmos nannten, beruhte dies darauf, daß sie die Lehre von den Entsprechungen kannten und mit den Engeln des Himmels in Verbindung standen. „Denn die Engel des Himmels wissen aus dem, was sie um sich erschauen, daß alles im Universum, vom Nutzen aus betrachtet, in einem Bilde den Menschen wiederspiegelt" (quod omnia universi quoad usus spectata, referant in imagine hominem, D. D. A. 319).

Weil das gesamte Weltall im Dienste des Menschen steht, wird der menschliche Organismus zur Grundlage für alle erschaffenen Dinge. Alle Naturreiche weisen Ähnlichkeit mit dem Menschen auf, die Tiere in ihrem Körperbau, ihren Begierden und Neigungen, die Pflanzen in ihrer Entwicklung aus dem Samen und in ihrer Fortpflanzung, das Erdreich, indem es das Samenkorn in seinem Schoße birgt und es zum Keimen bringt. Dieses Streben der Natur zur menschlichen Form kann der Mensch auf Erden nur dunkel erschauen; wenn er aber in die geistige Welt erhoben wird, sieht er es klar. Denn in jener Welt gibt es alle Dinge aus den drei Naturreichen, und der neu zum Engel gewordene Mensch steht mitten unter ihnen und sieht sie alle um sich und, wie das Innerste seines Verstandes geöffnet wird, erkennt er sich selbst und erblickt sein Bild in ihnen wie in einem Spiegel (D. D. A. 63).

Jede Gemeinschaft der Geister sowie jede Gemeinschaft der Hölle hat vollständig Menschenform. Die Welt der Hölle und

der Geister zusammen haben auch die Gestalt eines Menschen. Und zuletzt bilden alle Himmel zusammen einen einzigen Menschen, den größten Menschen (maximus homo). Um aber diesen größten Menschen zu bilden, genügen nicht die Seelen, die von unserer Erde kommen. Alle Planeten unseres Sonnensystems sind von Menschen bevölkert, die später als Engel zum Himmel kommen, und darum entspricht jeder Planet einem Teil im größten Menschen.

Innerhalb der Natur bemerken wir auf jeder Stufe, im großen wie im kleinen, organische Formen, organische Kräfte, die alle in ihrem Aufbau und in ihrer Tätigkeit Übereinstimmungen mit dem Menschen aufweisen. Im Menschen, dem Endziel der Schöpfung, erreicht die Gottheit zuletzt ihr wirkliches Abbild. Er ist nicht nur darum ein Mikrokosmos, weil alle anderen erschaffenen Substanzen in seinem Dienste stehen und zu seiner Schöpfung mittelbar beigetragen haben, sondern auch weil jeder Körperteil, jedes Organ, jede Eigenschaft bei ihm eine Entsprechung in dem größten Menschen, dem Reiche Gottes, aufweist und darum auch eine noch höhere Entsprechung bei dem Gottmenschen selbst. Und dies ist möglich, „weil es im Gottmenschen eine Unendlichkeit von Dingen gibt, die sich im Himmel, bei den Engeln und bei den Menschen wie in einem Spiegel offenbaren" (D. D. A. 19).

Diese Auffassung der Menschengestalt als Grundlage für alles Erschaffene und als die eigene Form des Ewigen wendet Swedenborg in seiner Theologie mit der systematischen Umständlichkeit an, die ihm eigen ist, ohne vor noch so paradoxen Folgerungen zurückzuschrecken. Er gibt genaue Beschreibungen der Plätze, welche die verschiedenen Geistergemeinschaften in dem himmlischen oder höllischen Menschen einnehmen, und in seinem Buch über die Erdkugel in unserem Sonnensystem läßt er auch die Geister jedes Planeten einen Körperteil oder eine Fähigkeit am „größten Menschen" darstellen. Hierdurch hat diese Lehre nebst der Lehre von den Entsprechungen und von der himmlischen Ehe von allen Einzelheiten in Swedenborgs System am meisten Aufsehen erregt. Schon Kant gab eine ins Lächerliche gezogene Darstellung derselben, und bezeichnete sie

als eine „ungeheure und riesenmäßige Phantasie", und später ist sie mehr als einmal als Beweis für Swedenborgs Geistesgestörtheit angeführt. Bei Anhängern sowie bei Gegnern scheint man meistens von der Voraussetzung auszugehen, Swedenborg sei auf diese Lehre gekommen durch Umkehrung des Satzes vom Menschen als Mikrokosmos. Doch ist dies nicht der Fall. Swedenborg hat sicherlich ganz bewußt den Gedanken aus antiken Quellen oder von den Naturphilosophen der Renaissance aufgenommen.

Schon Plato und Aristoteles liebten es, von der Welt als von einem lebenden Wesen zu sprechen, und bei den Stoikern scheint diese Lehre, die sicherlich auf uralte Ahnen zurückzuführen ist, in die Lehre von dem Menschen als Mikrokosmos umgewandelt zu sein. Philo führt an, daß die Stoiker den Menschen die kleine Welt und die Welt den großen Menschen nannten[1]). In Hermes Trismegistos ist die Welt völlig als Mensch gedacht mit Körper, Seele und allen physischen und psychischen Bestandteilen[2]). Später geriet diese Auffasusng mit der Lehre der Kabbalisten von Adam Kadmon in Berührung. Der göttliche Urmensch ist für sie gleichzeitig der Makrokosmos, der alles Erschaffene umschließt. „Die Form des Menschen umfaßt alles, was im Himmel und auf Erden ist, die höheren wie auch die niederen Wesen. Keine Form, keine Welt konnte vor der Menschengestalt vorhanden sein; denn sie enthält alles: alles was ist, besteht nur durch sie, und ohne sie würde es keine Welt geben"[3]). Bei einem Renaissancephilosophen wie Agrippa von Nettelsheim ist die Verbindung dieser beiden Elemente, der antiken Vorstellung von der Welt als ein lebendes Wesen und der kabbalistischen Lehre von Adam Kadmon, schon ganz bewußt durchgeführt.

[1]) L. Stein, Die Psychologie der Stoa, Berlin 1886. I. S. 207.

[2]) J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914. S. 159. Vgl. auch Lobecks Darstellung im Aglaophamus, S. 908—925.

[3]) Franck, a. a. O., S. 179. Hammarsköld scheint den Zusammenhang mit kabbalistischen Vorstellungen schon bemerkt zu haben, da er in einer Zwischenbemerkung (Hist. ant. till det Philosophiska Studium, S. 232) Swedenborgs maximus homo mit dem Adam Kadmon der Kabbalisten und dem Makrokosmos der Neuplatoniker in Verbindung setzt.

Es finden sich bei ihm ausführliche Betrachtungen darüber, wie die verschiedenen Körperteile Gottes, die in der Bibel und bei den Kabbalisten erwähnt werden, Urbilder, „Ideen", entsprechender Teile beim Menschen sind. Und indem er sich unmittelbar auf den Hermes Trismegistos bezieht, hebt er hervor, daß nicht nur der Mensch, sondern die ganze Welt nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und darum ein lebendiges, vernunftbegabtes Wesen ist[1]).

Bei anderen kabbalistischen Naturphilosophen wird geradezu der Ausdruck „der große Mensch" auf die Welt angewandt. So z. B. bei Pico, der die kühne Behauptung aufstellt, schon Moses habe in der Genesis diese Benennung angewandt, und der eine eingehende Schilderung davon gibt, wie der Engelhimmel das Haupt dieses großen Menschen bildet, der Sternenhimmel den Leib vom Halse bis zum Nabel, während der untere Teil des Rumpfes und die Extremitäten aus unserer irdischen Welt bestehen[2]). Und ebenso betont Paracelsus, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei, weil alle Stoffe der Erde in den menschlichen Organismus eingegangen seien, und umgekehrt sei die Welt der große Mensch: „Dann die groß Welt hatt alle menschliche Proportiones, Diuisiones, Partes, Membra etc. wie der Mensch . . . Darauff folgt nuhn, daß Himmel und Erden, Lufft und Wasser ein Mensch ist in der Scientia[3]."

---

[1]) De occulta Philosophia L. III, Kap. 13: „De membris Dei et corum in nostra membra influxu" und Kap. 36: „De homine quomodo creatus ad imaginem Dei".

[2]) Opera Aufl. S. 61: „Primum igitur illud aduertendum, uocari a Mose Mundum, hominem magnum. Nam si homo est paruus mundus, utique mundus est magnus homo, hinc sumpta occasione, tres mundos, intellectualem, coelestem et corruptibilem, per tres hominis partes aptissime figurat, simul indicans, hac figura, non solum contineri, in homine mundos omnes, sed et quae hominis pars cui mundo respondeat, breuiter declarans. Cogitemus igitur in homine tres partes, supremam caput, tum quae a collo ad umbilicum protenditur, tertiam, quae at umbilico extenditur ad pedes, sunt enim et hae in hominis figura uarietate quadam disclusae et separatae. Sed mirum quam pulchre, quam examussim, per exactissimam rationem, tribus mundi partibus, proportione respondeant."

[3]) Paramirum alterum lib. III. II. Kap. 2.

Wenn sich aber auch die Grundbestandteile dieser Lehre ziemlich überall in antiker und moderner Naturphilosophie in magischer oder astrologischer Anwendung wiederfinden, so muß man doch hier wie bei der Lehre von den Entsprechungen Swedenborg eine gewisse Eigenart in der Bearbeitung der fremden Anregungen zuerkennen. In ihrer folgerecht paradoxen Ausbildung dienen sie Swedenborgs Bestreben, alles organisch aufzufassen. In der Natur hat alles Beziehung zum Menschen, strebt mehr oder weniger nach der menschlichen Form. Wir können dies nicht nur bei den Tieren und Pflanzen beobachten, sondern auch im Mineralreich. Die Erde birgt den Samen in ihrem Schoß und bringt ihn zum Keimen, der Meeresboden bringt Korallen hervor und die Grubenmetalle Blumen. Jedes Naturreich strebt zu der höheren Form empor, weil in jeder natürlichen Form das Bild des Menschen ist (D. D. A. 61—62, 317). Alle natürlichen Vorgänge müssen wir also im Vergleich mit den menschlichen sehen. Alles Streben wird Liebe, alle kosmischen Verbindungen Ehe. Alles hat seinen ihm angewiesenen Platz als Teil eines Menschen. Und über unser sichtbares Weltall erhebt sich die Menschengestalt in immer riesenhafteren Größen. Engel und Geister, Himmel und Hölle, alles nimmt menschliche Gestalt an, und zuletzt vereinen sich alle Erdkugeln unseres Sonnensystems und alle Gemeinschaften im Himmel, um die größte erschaffene Form, maximus homo, zu bilden. Auf diese Weise wird alles Erschaffene vom Höchsten bis zum Niedrigsten ein Spiegelbild von Gottes eigenem Menschenwesen. In allen Formen findet sich ein Bild des Unendlichen und Ewigen (D. D. A. 318). Einen weiten Weg hat Swedenborg zurückgelegt seit jener Zeit, wo er das Weltall als eine große Maschine ansah.

Da Swedenborg, wie wir gesehen haben, das Vorhandensein einer Materie, die ihren Ursprung nicht letzten Endes von Gott ableitet, leugnet, kann er nicht wie Plotin die Materie mit dem Bösen identifizieren. Bekanntlich nimmt Plotin an, daß sich das Licht zuletzt im Dunkel verliert, daß sich das Geistige in Materie, das Gute in das Böse umkehrt. Offenbar lehnt sich Swedenborg gegen diesen sich selber widersprechenden Gedankengang

auf[1]) in einem Gespräch mit zwei Engeln (De Amore Conjugiale 444): „Wißt ihr nicht, daß es Gutes und Böses gibt. Das Gute ist aus der Schöpfung, aber nicht das Böse, und das Böse, an sich betrachtet, ist kein Nichts, obwohl es nichts vom Guten ist. Von der Schöpfung an gibt es das Gute, im größten und geringsten Maße, und wenn das geringste Gute aufhört, erhebt sich (exsurgit) auf der anderen Seite das Böse. Darum gibt es auch kein Verhältnis zwischen Gut und Böse, auch kein Fortschreiten vom Guten zum Bösen, sondern beim Guten ein Verhältnis und Fortschreiten zwischen größerem und geringerem Guten, und beim Bösen zwischen größerem und geringerem Bösen, denn sie sind durch und durch Gegensätze." Da fragen ihn die beiden Engel, wie das Böse entstehen konnte, wenn es nicht aus der Schöpfung gekommen ist und wenn sich das Gute nicht so weit verringern kann, bis es böse wird. Swedenborg antwortet: „Dies Geheimnis kann nicht offenbart werden, wenn man nicht weiß, daß niemand gut ist außer Gott allein, und daß es nichts an sich Gutes gibt ohne von Gott. Darum ist der, welcher Gott schaut und sich von Gott leiten läßt, im Guten. Wer sich aber von Gott abwendet und sich selber leiten will, der ist nicht im Guten. Denn er tut das Gute entweder um seinetwillen oder um der Welt willen. Also tut er es entweder um des Verdienstes willen oder aus Verstellung und Heuchelei. Hieraus geht hervor, daß der Mensch selber der Urheber des Bösen ist, nicht so daß ihm dieser Keim zum Bösen bei der Schöpfung gegeben sei, sondern daß er ihn sich selber durch seine Abkehr von Gott zugezogen habe."

Swedenborg lehnt also mit Bestimmtheit die Lehre ab, daß es vor dem Sündenfall des Menschen etwas Böses in der Welt gegeben habe. „Der Gedanke, Gott habe auch das Böse geschaffen, ist frevelhaft" (V. C. R. 490). Und ebenso bestimmt verwirft er den Gedanken, daß das Böse nur ein Mangel am Guten sei, obwohl dieser Mangel eine Voraussetzung für die Entstehung des Bösen ist. Alles Böse in der Schöpfung hat seinen ersten Ursprung im Sündenfall, den der Mensch kraft seines freien Willens begangen hat.

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O., III, 2. S. 490.

Durch den Sündenfall ist die Hölle entstanden, und aus dieser entspringt alles Böse. Menschenfeindliche Tiere, Tiger, Schlangen, Krokodile usw., schädliche Insekten, vegetabilische und mineralische Gifte sind nicht durch Gott entstanden und haben nicht von Anbeginn zur Schöpfung gehört. Sie sind auf die Hölle zurückzuführen und sind letzten Endes durch den Sündenfall des Menschen entstanden (D. D. A. 338—339). All diese schädlichen Tiere und giftigen Kräuter entsprechen verfaulten urin- und exkrementähnlichen Dingen in der Hölle.

Wie aber vorausgesetzt werden muß, daß der Mensch nur kraft seines freien Willens weiter sündigen und Böses tun kann, da er ja sonst von der göttlichen Allmacht geleitet werden würde, so muß auch den schädlichen Tieren und den schädlichen leblosen Dingen eine Art freier Wille zugeschrieben werden, der sie instand setzt, schädlich zu wirken. In der Vera Christiana Religio heißt es (491): „Daß Gott nicht nur dem Menschen, sondern auch allen Tieren und selbst in entsprechender Weise leblosen Dingen Freiheit gegeben hat, indem er ihnen die Fähigkeit verlieh, sie ihrer Natur gemäß aufzunehmen, ebenso wie er sie mit allem Guten versehen hat, was sie aber zum Bösen wenden — kann durch folgende Vergleiche erläutert werden: . . . Das Weltmeer gibt jedem Fisch Wohnung und Nahrung in seinem Reiche, doch liegt nicht in ihm die Ursache, daß ein Fisch den anderen verschlingt und das Krokodil die Nahrung in Gift verwandelt, durch das es die Menschen tötet. Die Sonne spendet allen Dingen Licht und Wärme, doch die verschiedenen Pflanzen der Erde nehmen sie auf verschiedene Weise auf. Ein guter Baum und ein gutgearteter Busch nehmen sie anders auf als ein Dornbusch und ein Gestrüpp, ein unschädliches Kraut anders als ein giftiges" usw.

Wir sehen also, wie Swedenborg in seinem Eifer, Gott jeden Anteil an dem Bösen in der Welt abzusprechen, das Böse auf eine ganz paradoxe Art durch einen Sündenfall entstehen läßt kraft des freien Willens, in erster Linie bei dem Menschen, aber dann auch in gewissem Grade bei den übrigen erschaffenen Dingen, selbst bei den leblosen. Natürlich ist das Problem hierdurch

keineswegs gelöst. Es bleibt noch zu beweisen, wie der Mensch sündigen konnte, da er selbst gut erschaffen war, und da es im ganzen Weltall nichts Böses gab, das ihn verlocken konnte. Es ist interessant zu sehen, wie Swedenborg hierbei wieder in Gedankengänge Plotins gedrängt wird. Er denkt sich den ursprünglichen Sündenfall weniger als Auflehnung gegen Gott und positiven Willensakt, sondern mehr als einen langsam fortschreitenden Abfall, eine allmähliche Entfernung von dem Göttlichen. Dies erklärt, warum er die Geschichte des Sündenfalls in der Genesis so umgedeutet hat, daß es sich nicht mehr um das erste Menschenpaar handelt, sondern um den stufenweisen Abfall des ganzen Menschengeschlechtes bis zur Sintflut (vgl. oben S. 266-268).

Wie völlig bewußt er sich war, daß diese Betrachtungsweise auf neuplatonischem Grunde stand, kann man aus einer seiner schönsten Memorabilia in der Vera Christiana Religio erkennen. Es ist im Athenaeum der Geisterwelt wo sich alle Weisen des Altertums versammelt haben, und wo die Lorbeergekrönten in dem achteckigen Palladium die höchsten Fragen der Philosophie auseinandersetzen: „Einer, der mitten im Palladium stand und eine Palme in der Hand hielt, sagte jetzt: Ich bitte Euch, erklärt mir dieses Mysterium, wie sich der Mensch, der nach dem Bilde eines Gottes geschaffen ist, in die Gestalt eines Teufels verändern konnte. Ich weiß, daß die Engel des Himmels Gottes Abbild sind und die Engel der Hölle des Teufels Abbild, und daß diese beiden Gestalten einander entgegengesetzt sind, da die letzteren Wahnsinn verkörpern, die ersteren Weisheit. Sagt mir doch: Wie konnte der Mensch, der nach Gottes Bilde geschaffen ist, von dem Tag in eine solche Nacht übergehen, daß er Gott und das ewige Leben verleugnete? Hierauf antworteten die Lehrer der Reihe nach, erst die Anhänger des Pythagoras, dann die des Sokrates und darauf die übrigen. Aber unter ihnen war ein gewisser Platoniker, der zuletzt sprach —: Im Zeitenraum des Saturn oder im goldenen Zeitalter wußten und erkannten die Menschen, daß sie Formen waren, die Leben von Gott empfingen. Darum war die Weisheit in ihre Seelen und Herzen eingeschrieben, so daß sie durch das Licht der Wahrheit das Wahre sahen und

vermittels der Wahrheiten durch die Liebe zum Guten das Gute vernahmen. Aber in dem Grade, wie sich das Menschengeschlecht in den folgenden Zeitaltern von der Erkenntnis entfernte, daß alles Wahre der Weisheit und demzufolge auch alles Gute der Liebe bei ihnen beständig von Gott einfloß, hörten sie auf, Gottes Wohnungen zu sein, und so hörte auch das Gespräch mit Gott und der Umgang mit Engeln auf. Denn das Innere ihrer Sinne wurde aus seiner Richtung, die aufwärts von Gott zu Gott führte, mehr und mehr in schräger Richtung zur Welt hinabgebogen, so daß es durch die Welt von Gott zu Gott ging und sich schließlich in der entgegengesetzten Richtung zu sich selbst herniederwandte. Und da Gott von keinem im Innern umgewandten und also abgewandten Menschen erschaut werden kann, so haben sich die Menschen von Gott abgesondert und sind Formen der Hölle und folglich auch des Teufels geworden" (V. C. R. 692). Wenn Swedenborg hier einem Platoniker das Wort in den Mund legt, ist es wohl anzunehmen, daß er in erster Reihe an Plotins berühmte Schilderung des Sündenfalles denkt. „Was ist geschehen," fragt dieser (Enn. V, I. 1), „daß die Seelen, deren Wesen aus der höheren Welt stammt und die überhaupt jener Welt angehören, ihren Vater Gott vergaßen und sich so weder selber kennen noch ihn?" Und er sieht den Ursprung des Bösen in ihrem törichten Hochmut und ihrem Verlangen, sich selber anzugehören. „Als sie sich so offenbar über ihre Selbstherrlichkeit freuten, daß sie sich aus sich selber bewegten, verloren sie die Erkenntnis, daß sie von oben herstammten, weil sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, wie Kinder, die früh von den Eltern getrennt und lange Zeit fern von ihnen erzogen werden, sich selber und ihren Vater nicht mehr kennen." Und dann schildert er, wie sie sich immer mehr in die Dinge der Sinnenwelt verlieben, nachdem sie das Gefühl von ihrem Ursprung und von ihrem wahren Ich verloren haben. Wie wir sehen, ist dies ganz derselbe Gedankengang wie bei Swedenborg: Der Sündenfall der Seele besteht darin, daß sie sich in das irdische Dasein verliebt und ihren himmlischen Ursprung vergißt.

Auf diese Weise glaubt Swedenborg die Entstehung des Bösen erklären zu können, ohne Gott selber zum Mitschuldigen zu machen. Aber es bleibt ihm noch übrig, das Fortbestehen des Bösen zu erklären. Wieder taucht die alte Frage auf: Ist das Böse von Gott zugelassen? Oder hat er keine Macht, es zu beseitigen? Die letzte Frage wird von Swedenborg in gewissem Sinne bejaht. Aber er versucht, Gottes Allmacht dadurch zu retten, daß er sich der Lehre Malebranches von der göttlichen Ordnung anschließt.

Nach Malebranche stimmt Gottes Allmacht nicht mit dem überein, was wir uns mit unserem menschlichen Verstand gewöhnlich darunter vorstellen. Er kann nicht wie ein launenhafter Tyrann nach Belieben gegen Vernunft und Gerechtigkeit handeln. Da er selber die Gerechtigkeit und Vernunft ist, hat er sich durch ein Gesetz gebunden, dem er untrüglich folgt. Es ist das Gesetz der unveränderlichen Ordnung (l'ordre immuable). Gott selbst ist die Ordnung[1]). Genau dieselbe Ansicht finden wir bei Swedenborg. „Heutzutage herrscht die Ansicht, daß Gottes Allmacht der uneingeschränkten Macht gliche, die von einem König in der Welt ausgeübt wird, der nach Belieben tun kann, was er nur will, freisprechen und verurteilen, wen er nur will" usw. (V. C. R. 57). Aber da Gott die Substanz, die Liebe und die Weisheit selbst ist, so ist er auch die Ordnung selber (V. C. R. 53). Weil bei ihm Können und Wollen eins ist, und weil er nichts anderes als das Gute will, kann er auch nichts anderes als das Gute tun (V. C. R. 56).

Dieser Gedanke sollte Swedenborgs Auffassung von Gottes Stellung zur Schöpfung in hohem Maße bestimmen. Der Grund zur Erschaffung der Welt ist die Art der göttlichen Liebe, andere zu lieben und sie aus sich glücklich zu machen (V. C. R. 43—46). Durch das unveränderliche Gesetz seines Wesens hat er also die Welt erschaffen. Und seine Allmacht schreitet weiter und wirkt in jedem einzelnen Dinge nach den Gesetzen seiner Ordnung (V. C. R. 56). Er hat dem Menschen einen freien Willen verliehen, damit er sich vermöge desselben mit Gott vereinigen

[1]) Ollé-Laprune, a. a. O., I. S. 378 ff.

könnte. Da sich nun der Mensch anstatt dessen von Gott getrennt hat, kann Gott ihn nach dem Gesetze seiner Ordnung nicht ohne seine Mitwirkung zu sich ziehen. „Nach dieser törichten Ansicht von Gottes Allmacht könnte Gott also aus einem Bock ein Lamm machen und nach Belieben jemand von seiner linken Seite nach der rechten versetzen, könnte er Drachen-Geister in Engel Michaels verwandeln und Menschen mit Maulwurfsverstand Scharfblick des Adlers verleihen, ja, einen Uhu in eine Taube verwandeln. Das kann Gott nicht, weil es den Gesetzen seiner Ordnung widerspricht, obwohl er es beständig will und danach strebt, es zu tun. Wenn er es könnte, würde er nicht zugelassen haben, daß Adam auf die Schlange hörte und die Frucht vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen brach und zu seinem Munde führte . . . Ja, wenn er es gekonnt hätte, würde er durch das Erlösungswerk seines Sohnes das ganze Menschengeschlecht ohne Ausnahme erlöst und die Hölle ausgerottet haben" (V. C. R. 58). Er kann es ebensowenig wie das Gegenteil, er kann keinen verdammen, in die Hölle werfen, irgendeine Seele im voraus zum ewigen Tode bestimmen, Unbilden rächen, zürnen und strafen. Nein, er kann sich nicht einmal vom Menschen abwenden und sich gegen ihn verhärten (V. C. R. 56).

Bis ins kleinste folgt der Schöpfer der göttlichen, unveränderlichen Ordnung, dem Plan, der ihn zu seiner Schöpfung leitete. Und dieser Plan ist, daß alles Erschaffene zuletzt zu ihm zurückkehren soll und eine ewige Verbindung zwischen Schöpfer und erschaffenem Universum bilden. Hierzu sind Wesen erforderlich, in denen seine Gottheit wohnen kann wie in sich selber. Und darum müssen diese Wesen seine Liebe und Weisheit wie von selbst aufnehmen, sie müssen sich wie von selber zum Schöpfer erheben und sich mit ihm vereinen. Ohne eine solche Gegenseitigkeit ist keine Vereinigung möglich. Nur die Menschen besitzen diese Fähigkeit, und darum ist die ganze Schöpfung um ihretwillen da, und die Erde ist nur eine Schule zur Vorbereitung auf den Engelhimmel, der das Endziel der Schöpfung ist (D. D. A. 167—170, 329—330).

Im selben Maße wie der Mensch zu Gott emporstrebt, nähert sich Gott ihm. Im selben Grade wie er sich Wahrheiten erwirbt, bestrahlt ihn das göttliche Licht. Im selben Grade, wie er sich in Liebe zu Gott erhebt, gibt ihm Gott seine Liebe. Das ist das Gesetz der göttlichen Ordnung, von dem die Gottheit nicht abweichen kann. „Gott kann nach seinem Gesetze den Menschen nur so weit Sünden vergeben, wie sie seinen Gesetzen nach davon Abstand nehmen. Der Mensch kann nur in dem Grade von Gott wiedergeboren werden, wie er sich nach seinen Gesetzen selbst wiedergebärt" (V. C. R. 73).

Wie wir sehen, ist Swedenborgs Auffassung vom Zweck der Schöpfung im wesentlichen dieselbe geblieben wie in der Oeconomia und De Anima, auch seine Vorstellung von der Mitwirkung von Schöpfer und Erschaffenen bei der Verwirklichung dieses Zieles kennen wir daraus wieder. Aber das System ist fester verknüpft worden, durch Einführung des Begriffes der göttlichen Ordnung, dem sich Swedenborg in seinen früheren Werken nur zaghaft zu nahen wagte da er fürchtete, die göttliche Allmacht zu begrenzen. Und gleichzeitig hat er das System vereinfacht, indem er den Sündenfall des Teufels ausschied, der in den naturphilosophischen Werken wie auch in De Cultu et Amore Dei mit dem Menschen die Verantwortung teilen mußte, das Böse in die Welt gebracht zu haben. In dem Sinne, wie es die Orthodoxie lehrt, gibt es keinen Satan, der sich gegen Gott auflehnte. Alle im Himmel wie auch in der Hölle sind aus Menschengeschlecht, und mit Satan ist in der Bibel nur die Hölle gemeint (De Coelo 544).

Wenn wir zu Swedenborgs psychologischen Erörterungen seiner theosophischen Periode übergehen, werden wir denselben Entwicklungsgang beobachten. Die Grundkonstruktion ist dieselbe geblieben, aber wo Swedenborg früher zwischen den verschiedenen philosophischen Schulen zu vermitteln oder notdürftigen Anschluß an die orthodoxe Dogmatik zu gewinnen suchte, zieht er jetzt unerschrocken die Folgerungen seines Ausgangspunktes. Er braucht nicht mehr unter den Lehren irgendeines anderen Schutz zu suchen oder der Verteidiger irgendeiner

schon bestehenden Religionsphilosophie zu werden. Ihm wird die Wahrheit unmittelbar durch Gott offenbart.

Swedenborgs psychologisches Grundschema bleibt sich auch in der theologischen Periode gleich. Doch wird allmählich der animus zur mens gezogen als ihr niederer Teil. Wie alle anderen Serien in dem theologischen System Swedenborgs besteht also auch der Mensch aus drei Graden, aus der anima, der mens und dem Körper. Die Anima empfängt den göttlichen Einfluß unmittelbar aus der geistigen Sonne, die mens nimmt ihn mit Hilfe der Geisterwelt auf, während er dem Körper durch die natürliche Welt übermittelt wird (De Comm. 8). Auf welche Weise die mens, die aus Willen und Verstand besteht, der Einwirkung von guten und bösen Geistern ausgesetzt ist, habe ich schon in dem Kapitel über Swedenborgs Geisterseherei hervorgehoben. Ich übergehe die weiteren Einteilungen, die in Swedenborgs theologischem System vorkommen, da sie keine Bedeutung für die Gesamtauffassung desselben besitzen.

Wie schon früher beschäftigt sich Swedenborg jetzt besonders mit der Frage nach der inneren Verbindung zwischen den verschiedenen Graden beim Menschen. Er hat dieses Problem in einer besonderen Abhandlung, De Commercio Animae et Corporis, untersucht. Wie wir uns erinnern, verwarf er schon früh die drei Arten, durch welche die zeitgenössische Philosophie den Zusammenhang der Seele mit dem Körper erklären wollte, den influxus physicus, den Okkasionalismus und die Leibnizsche harmonia praestabilita. Seine eigene psychologische Theorie in der Oeconomia wollte ja gerade diesen Zusammenhang erklären. Diese Theorie, die sich auf die Lehre von den Graden gründet und von Swedenborg harmonia constabilita genannt wird, geht davon aus, daß die niederen Seelengrade und der Körper nur Determinationen der anima sind, die als erste Substanz des menschlichen Organismus die ganze Serie beherrscht. Die Seele ist Form und Leben des Körpers, und darum entspringen alle menschlichen Funktionen aus ihr. Der Körper ist nur ihr Werkzeug. „Daraus folgt, daß es die Seele (anima) ist, die versteht, denkt, urteilt, will, die sich sehnt, sich einer Sache erinnert, sich

etwas vorstellt, die etwas begehrt, die sieht, hört, schmeckt, riecht, fühlt, spricht und handelt" (Oec. II, 285). Mit diesem Ausspruch will Swedenborg jedoch nur hervorheben, daß die anima überall im Körper gegenwärtig ist. Irgendeine Verbindung zwischen anima und Körper will er dagegen nicht zugeben (R. A. VII, S. 83). Er läßt jedoch zwischen mens, animus und Körper in gewissem Grade ein unmittelbares Wechselverhältnis bestehen, obwohl er es lieber Entsprechung als influxus nennen will.

In seiner theosophischen Periode geht Swedenborg noch einen Schritt weiter, leugnet jeden Einfluß vom Körper auf die Seele vollkommen und führt alle Erkenntnis auf die anima und durch sie mittelbar auf Gott zurück. „Es scheint jedem", sagt er in den Arcana Coelestia, „als flössen die äußeren Sinne, wie Gesicht und Gehörsinn, in die Gedanken ein und erweckten dort die Ideen; denn es scheint so, als berührten die Gegenstände erst die äußeren und dann die inneren Sinne . . . aber dieser Schein ist doch ein Trugbild, so überzeugend er auch sein mag, denn das Äußere, das doch grob und materiell ist, kann nicht in das Innere, das rein und geistig ist, einfließen und es berühren. Das geht gegen die Natur. Sondern der innere oder geistige Sinn selbst vernimmt durch den äußeren Sinn und bereitet die äußeren Sinne so zur Aufnahme der Gegenstände nach seinem Wohlgefallen" (A. C. 6322).

Daß sich Swedenborg selbst bewußt war, hier seinen Standpunkt geändert zu haben, geht aus der Disputation zwischen Schülern von Aristoteles, Cartesius und Leibniz hervor, die sich am Ende der kleinen Schrift De Commercio Animae et Corporis (N. 19) befindet. Nachdem die Schüler des Aristoteles ihre Ansicht dargelegt haben, antworten die Cartesianer: „Ihr redet nach dem Schein. Wißt Ihr nicht, daß das Auge eine Jungfrau oder eine Braut nicht aus sich, sondern aus der Seele heraus liebt? Und ebenso daß der körperliche Sinn nicht von sich aus, sondern von der Seele aus Vergnügen am Gelde in der Börse hat; auch daß die Ohren das Lob der Schmeichler auf keine andere Weise aufnehmen? Entsteht die Empfindung nicht durch das Bewußtsein? Und das Bewußtsein gehört zur Seele und nicht

zu dem körperlichen Organ . . . Aus diesen und unzählig vielen anderen ähnlichen Gründen kann jeder, dessen Weisheit sich über die sinnlichen Dinge des Körpers hinausstreckt, schließen, daß es keinen Einfluß vom Körper auf die Seele gibt, sondern nur von der Seele auf den Körper, den wir influxus occasionalis oder auch influxus spiritualis nennen." Und als darauf zwischen den verschiedenen Theorien das Los gezogen wird, gewinnen die Cartesianer. Ein Engel erklärt auch, daß dieses Los nicht durch einen Zufall so ausgefallen sei, sondern durch die Mitwirkung der Vorsehung.

Swedenborg hält jedoch seine Theorie nicht für völlig identisch mit der Lehre der Okkasionalisten, An mehreren Stellen erklärt er, daß man bis jetzt den „influxus spiritualis" nur von der Seele zum Körper geleitet habe und nicht von Gott zur Seele und von da aus zum Körper, wie er es tun will. Die Ähnlichkeit zwischen ihm und den Okkasionalisten scheint mir tatsächlich sehr gering zu sein. Soweit ich sehen kann, beschränkt sich die Übereinstimmung darauf, daß die Okkasionalisten wie Swedenborg die Wirkung des Körpers auf die Seele als Schein bezeichnen. Sie leugnen ebenso eifrig, was Swedenborg den influxus spiritualis nennt, die unmittelbare Einwirkung der Seele auf den Körper. Für Swedenborg ist dagegen die tiefe Kluft zwischen Leib und Seele nicht vorhanden. Der Körper ist nur die Hülle der Seele; sie sind eins und nicht zwei (D. D. A. 386)[1]). Die Schwierigkeit besteht für ihn vielmehr in der Erklärung, wie der Mensch überhaupt ein eigenes Leben führen kann, da alles Erschaffene tot ist, und dem einzigen Lebendigen, der Gottheit, nur zum Werkzeug dient. Die geistige Sonne fließt in die mensch-

[1]) Schlieper ist völlig im Irrtum, wenn er unter Anführung des obenstehenden Memorabile behauptet, Swedenborg sei zum Dualismus des Cartesius zurückgegangen (a. a. O., S. 35). Noch in seinem letzten Werk De Consummatione saeculi (abgedruckt im Diarium spirituale T. 7) erklärt Swedenborg, daß man die Verbindung zwischen Körper und Seele nicht fühle, habe seinen Grund in der Hypothese von Cartesius u. a., der Körper sei eine von der Seele getrennte Substanz. Er setzt hier selbst seine Anschauung vom Zusammenhang von Leib und Seele mit den Lehren der Antike in Verbindung (a. a. O., S. 145).

liche Seele ein, wo Gott den Willen zu einem Gefäß (receptaculum) für die göttliche Wärme, die Liebe, und den Verstand zu einem Gefäß für das göttliche Licht, die Weisheit, geschaffen hat. Gott selber ist es, der in uns denkt und will.

Wäre Swedenborg auf diesem Punkte stehengeblieben, so würde er sich natürlich derselben Schwierigkeit ausgesetzt haben wie Malebranche, der auch einen derartigen metaphysischen Okkasionalismus vertritt. Gott würde für alle Irtrümer der Menschen verantwortlich werden. Swedenborg findet die Lösung in der Lehre Lockes, daß die Menschenseele bei der Geburt ein unbeschriebenes Blatt sei. Wenn die Erkenntnis dem Menschen ebenso angeboren wäre, wie die Erkenntnis und Triebe der Tiere, so würde er sich nie vervollkommnen können über das hinaus, was er bei der Geburt erhalten hat, „denn angeborene Erkenntnisse und Liebesgefühle setzen ihrer Weiterentwicklung Grenzen, nur angeborene Fähigkeiten und Neigungen setzen keine Grenzen". Der Mensch ist darum ohne irgendwelche Kenntnisse geboren, aber mit der Fähigkeit zur Erkenntnis und der Veranlagung zur Liebe. Dadurch, daß der Mensch die Kenntnis, ohne die er geboren ist, erst allmählich erlangt, erscheint es ihm, als hätte er das, was er von Gott empfängt, aus sich selber. „Dieses Gefühl wird dem Menschen auch von Gott eingegeben, auf daß er Mensch und nicht Tier sei, denn dadurch, daß er will, denkt, liebt, weiß, versteht und gleichsam weise aus sich selber ist, erlangt er Kenntnisse und erhebt sie zur Einsicht (intelligentia) und vermittels der Einsicht zur Weisheit. So verbindet Gott sich mit dem Menschen und der Mensch sich mit Gott. Dies wäre unmöglich gewesen, wenn Gott nicht bestimmt hätte, daß der Mensch in völliger Unwissenheit geboren werden sollte" (V. C. R. 48). Wenn der Mensch auf diese Weise nicht scheinbar aus sich selber wirkte, würde es weder Wille noch Vernunft, weder Liebe noch Denken geben, und darum würde der Mensch auch nichts Gutes oder Wahres von Gott empfangen können. „Ohne diesen Schein würde es folglich keine Erkenntnis Gottes, keine Liebe und keinen Glauben und darum auch keine Besserung, Wiedergeburt oder Erlösung geben" (De div. prov. 174).

Dieser Gedankengang selber fand sich ja schon in der Oeconomia, wo (Nr. 299) hervorgehoben wurde, daß keine menschliche Entwicklung möglich sei, wenn wir mit vollentwickelten Seelenfähigkeiten geboren würden. Aber in dem theologischen System spielt die Erkenntnistheorie Lockes eine noch größere Rolle. Nur weil wir keine angeborenen Ideen besitzen, sind wir überhaupt Menschen, können uns zu immer größerer Vollkommenheit entwickeln und zuletzt das Endziel der Schöpfung, die Vereinigung mit Gott erreichen.

Swedenborg versäumt darum keine Gelegenheit, die Lehre von den angeborenen Ideen zu bekämpfen. In der Vera Christiana Religio (335) beschreibt er, wie er in der Geisterwelt bei einer großen philosophischen Disputation über die angeborenen Begriffe zugegen sein darf. Sie wird durch einen Engel abgebrochen, der mit lauter Stimme der Versammlung verkündet, es gebe keine angeborenen Ideen. Die Tiere haben Instinkt, aber keine Ideen, und beim Menschen entwickeln sie sich erst nach der Geburt. „Daß auch der Mensch keine angeborenen Ideen hat, kann man deutlich daraus sehen, daß ihm kein Gedanke angeboren ist, und wo kein Gedanke ist, da ist auch keine Idee, denn das eine bedingt das andere. Dies kann man daraus schließen, daß neugeborene Kinder weiter nichts als saugen und atmen können. Selbst ihre körperlichen Sinne sind im großen Dunkel befangen und arbeiten sich erst allmählich mit Hilfe der Gegenstände daraus hervor. Ebenso werden ihre Bewegungen durch Gewohnheit ausgebildet und allmählich, nachdem sie gelernt haben, ein Wort zu stammeln und es laut werden zu lassen, ohne eine Idee damit zu verbinden, entsteht ein dunkles Phantasiebild, mit dessen gradweiser Aufhellung erst eine dunkle Vorstellung und darauf ein dunkles Gedankenbild hervorgerufen wird. Je nach der Entwicklung dieses Zustandes entstehen Ideen, die, wie schon gesagt, von den Gedanken bedingt sind und durch Unterricht zunehmen und sich so von den Gedanken scheiden. Darum haben die Menschen wohl Ideen, die aber nicht angeboren sind, sondern sich erst gebildet haben, und aus diesen kommen ihre Reden und Taten." Diese Rede hatte eine große

Wirkung auf die Zuhörer. „Leibniz kam herbei und äußerte seinen Beifall, aber Wolff ging unentschieden fort, denn er verfügte nicht über eine solche innere Unterscheidungskraft wie Leibniz."

Wie wir sehen, ist es aber nur die Erkenntnis, die in der mens „scheinbar" auf diese Weise entsteht. Wie Gott im Innersten der Seele, in der anima, wirkt, weiß niemand, ebenso wie man nicht weiß, wie die anima es bewirkt, daß das Auge sieht, das Ohr hört, Zunge und Mund reden usw. Dies kann der Mensch nicht fassen und fühlen (De dip. prov. 174).

Wir sehen also, daß uns die Entstehung unserer Erkenntnis ein vollkommenes Mysterium ist. Unsere Begriffserkenntnis wird nur scheinbar aus uns selber geschaffen, und die höchste Erkenntnis der anima steht über unserem Bewußtsein. Wir wissen nur, daß die Gottheit in uns wirkt, aber nicht, wie sie wirkt. Und es ist ein Gesetz der göttlichen Vorsehung, daß der Mensch ihre Einwirkung nicht wahrnehmen und empfinden soll, denn anderenfalls würden wir alles selbständige Leben verlieren und nicht frei handeln können (De div. prov. 176). Aber unsere Vernunft kann uns davon überzeugen, daß wir von Gott geleitet werden, und je mehr wir uns dessen bewußt werden, desto mehr werden wir von Gott zum Lichte der Wahrheit erhoben. Wer nur den Schein und nicht gleichzeitig auch die Wahrheit bei sich anerkennt, kann das Böse und die Sünde nicht ablegen. Wer aber gleichzeitig den Schein und die Wahrheit bei sich erkennt, wird von Sünden und Bösen befreit, scheinbar aus eigener Kraft, aber in Wahrheit durch Gott (De div. prov. 154). Nur die Engel, vor allem die Engel in dem höchsten, dem dritten, Himmel, können den Einfluß der göttlichen Liebe und Weisheit wahrnehmen. Sie sagen, daß sie aus Gott und nicht aus sich selber leben, und daß sie es lieben, aus Gott zu leben. Aber gleichzeitig leben auch sie scheinbar aus sich selber, und zwar ist dieser Schein bei ihnen stärker als bei den anderen Engeln. Und Swedenborg erzählt, daß er sich selber seit mehreren Jahren in diesem Zustande befunden habe (De div. prov. 158).

Das göttliche Licht und die göttliche Wärme fließen gemeinsam in die Seele des Menschen ein. Aber sie werden nicht in gleicher

Weise aufgenommen. Das göttliche Licht kann in alle die drei Grade des Menschen aufgenommen werden, und er kann eine Weisheit erlangen, die sich derjenigen der Engel nähert. Aber die göttliche Wärme, die Liebe, kann nur in dem Maße einfließen, wie der Mensch Sünde und Böses meidet und zu Gott aufsieht. Ein böser Mensch kann ebenso vernunftbegabt sein wie ein guter Mensch. Obwohl er die göttlichen Wahrheiten in seinem Herzen leugnet, kann er sie doch verstehen, von ihnen reden und predigen, ja, sie sogar in gelehrten Abhandlungen beweisen. Wenn er aber seinen eigenen Gedanken überlassen ist, widerspricht er ihnen und leugnet sie. Denn dann erhält die Liebe der Hölle Macht über ihn und er nennt nur das Weisheit, was mit ihrer Liebe übereinstimmt. Nur wenn der Mensch mit Gottes Hilfe das Böse flieht und dadurch die Liebe zum Bösen ablegt, kann sie sich wirklich das göttliche Licht aneignen. Denn das göttliche Licht wird unwirksam, wenn es sich nicht mit der göttlichen Wärme vereinigt. Das Winterlicht ist ebenso weiß wie das Sonnenlicht, vermag aber doch kein Samenkorn, keine Knospe am Baum zu öffnen. Wenn sich aber die Frühlingswärme mit dem Licht vereint, so hat es die Kraft. Erst wenn sich die göttliche Liebe mit der göttlichen Weisheit bei dem Menschen vereint, beginnt sie zu blühen wie ein Baum zur Frühlingszeit (D. D. A. 244—246). Dies ist, wie wir sehen, ganz dieselbe Darstellung wie in De Cultu et Amore Dei. Der Verstand lehrt uns, wie wir leben müssen, er geht dem Willen vorauf und zeigt den Weg, aber er leitet uns nicht. Der Wille leitet den Verstand und veranlaßt uns, in Übereinstimmung mit ihm zu handeln (D. D. A. 244).

Wie wir aus dem Obenerwähnten schließen können, ist unsere Freiheit im Grunde genommen eine Illusion. Gott ist es, der in uns will und handelt. Aber Gott läßt uns das Leben, das er uns eingießt, als unser eigenes empfinden, damit wir gleichsam aus uns selbst nach dem Gesetz der Ordnung leben und uns dadurch instand setzen, Gottes Liebe aufzunehmen. Alles Erschaffene, das Lebendige wie das Leblose, hat ja eine Art freien Willen (vgl. oben S. 297), aber er unterscheidet sich von unserem dadurch, daß wir unser Leben als unser eigenes „empfinden". Wenn

wir dieses Gefühl nicht besäßen, würden wir nicht mit Gott vereint werden können; unser Streben würde dem seinigen nicht begegnen, wir würden weder Menschen sein, noch ewiges Leben besitzen (V. C. R. 504). Unsere Freiheit liegt in unserem Gefühl, daß wir uns selbst dazu zwingen, Gutes zu tun und Wahrheit zu reden. Wir tun dies, um Gottes Befehlen zu gehorchen und unsere Seele nach dem Tode zu retten. Aber hinter diesen Beweggründen liegt noch ein innerster Beweggrund, dessen sich der Mensch nicht bewußt ist; wir tun Gutes um des Gottesreiches und des Herren selber willen. Wie wir sehen, ist es derselbe Gedankengang, den Swedenborg schon in der Oeconomia verfolgt, wenn er erklärt, daß bei höheren und göttlichen Dingen die mens die Mittel, aber nicht das Ziel wählen kann, da dieses in der Sphäre der anima und darum über dem Bewußtsein liegt. Wer sich durch seine Erkenntnis, daß alles Gute von Gott kommt und daß der Mensch von sich aus nichts tun kann, verleiten läßt, in quietistischer Passivität den Einfluß von oben abzuwarten, wird widerstandslos dem Bösen weichen und in der Geisterwelt zu den Wertlosen gerechnet werden (A. C. 1937).

Diese Lehre von der menschlichen Freiheit stimmt offensichtlich in ihren Hauptzügen mit der von Malebranche beeinflußten Anschauung überein, die Swedenborg schon in der Oeconomia verkündet. In seinen theologischen Arbeiten führt er sie wiederholt an in scharfer Polemik gegen die lutherisch-orthodoxe Auffassung, daß der Mensch nach dem Sündenfalle keinen einzigen Funken geistiger Kraft behalten habe, sondern daß er in geistigen und göttlichen Dingen, die auf der Seelen Seligkeit gerichtet sind, verstockt sei (siehe seinen Auszug aus der Formula Concordiae i. V. C. R. 464). Er hebt hervor, daß der Mensch in natürlichen Dingen keinen freien Willen haben könnte, wenn er keine Freiheit in geistigen Dingen hätte, da ja die niederen Seelenfähigkeiten ihren Ursprung in den höheren hätten, so daß mit der freien Selbstbestimmung jeder Wille und damit auch jedes Leben aufhören würde. „Wenn dem Menschen die geistige Freiheit genommen würde, wäre es, als nehme man die Räder aus einer Maschine, die Flügel aus der Windmühle und die Segel

von dem Schiff. Ja, es wäre mit ihm wie mit einem Menschen, der den Geist aufgibt, wenn er stirbt, denn das Leben des Menschengeistes besteht in seinem freien Willen in geistigen Dingen" (V. C. R. 482). Freiheit findet sich bei allen, denn das göttliche Leben fließt in seiner Fülle in alle, in Gute und Böse. Der Unterschied ist, daß die Guten „den Weg ebnen und die Tür öffnen", damit das göttliche Leben in ihre niederen Seelenfähigkeiten einfließen kann, während sich die Bösen dagegen verschließen. Das göttliche Leben kann darum bei den Bösen nicht in die mens eindringen und die fleischlichen Begierden besiegen, die den Weg versperren, aber es findet sich immer in der anima. Also auch die Bösen haben von Gott die Gabe erhalten, das Gute zu wollen und das Wahre zu verstehen (V. C. R. 366). Irgendeine Erbsünde im lutherisch-orthodoxen Sinne gibt es nicht. Der Mensch hat seinen freien Willen nie verloren. Aber seit der Schöpfung hat das Menschengeschlecht kraft seines freien Willens gesündigt. Dadurch ist die Hölle geschaffen, und dadurch ist auch jeder Mensch mit einer Neigung zur Sünde geschaffen, die ein Erbe der Eltern ist und sich mit dem Samen fortpflanzt (V. C. R. 469, 520 f.). Sowohl durch diese ererbte Neigung zum Bösen als auch durch das Böse, das er selber erworben hat, findet sich bei jedem Menschen ein so starkes Streben nach dem Bösen, daß er kopfüber in die tiefste Hölle stürzen würde, wenn Gott ihn nicht zurückhielte. Aber Gott kämpft ständig mit dem Menschen und für den Menschen gegen die Hölle (A. C. 2046). Er sendet ihm gute Geister, die den bösen Geistern entgegenwirken. Dadurch befindet sich der Mensch in ständigem Gleichgewicht, und dies gibt ihm die Möglichkeit, freien Willen zu besitzen (De Coelo 293). Gott hält ständig seinen Finger über den Zeiger der Wage und mildert, aber vergewaltigt niemals den freien Willen durch Zwang (V. C. R. 504).

Offenbar ist diese ganze Theorie Swedenborgs über den freien Willen nur eine folgerichtigere Entwicklung der Ideen in der Oeconomia. Und gleichzeitig ist seine ganze Lehre von der Wiedergeburt des Menschen auf die Ideen vom Kampfe des äußeren und inneren Menschen gegründet, die wir in der Oeconomia

auftauchen sahen, und die während der Krise der Tagebuchszeit eine so große Rolle spielten.

Diese Neigung zum Bösen, die von den Eltern auf die Kinder vererbt wird, kann nur durch eine Wiedergeburt durch den Herrn gebrochen werden (V. C. R. 521). Diese soll der Mensch „wie von selber" erlangen, durch seinen freien Willen in unablässigem Kampf gegen seine bösen Neigungen. Der erste Schritt ist die Buße (poenitentia). Sie besteht nicht in der contritio der Lutheraner, die nur das Bekenntnis des Mundes ist, daß man Sünder sei, eine Vergewisserung, daß man sich den Zorn Gottes zugezogen habe und Verdammung verdiene (V. C. R. 513—516). Sie besteht darin, daß man sich wirklich Rechenschaft über seine Sünden gibt, nicht nur seine Taten, sondern auch seine Willensabsichten untersucht und im Ernste alles Böse bei sich auszurotten sucht. Denn alles Böse bleibt im Menschen, wenn er es nicht ablegt, und Gott beseitigt das Böse nicht ohne Mitwirkung des Menschen (V. C. R. 522, 532). Der Mensch ist wie eine Gemeinschaft im kleinen: wenn er nicht in geistiger Weise ebenso mit sich verfährt, wie man in dem großen Staat natürlicherweise mit einem Missetäter verfährt, so wird er nach dem Tode bestraft werden (V. C. R. 531). Ebenso wie diese Buße ein langsamer Prozeß ist, so ist auch die Wiedergeburt, zu der sie die Vorbereitung ist, kein Augenblickswerk, sondern währt vom Anfang bis zum Ende seines Lebens und wird nach dem Tode fortgesetzt und vollendet (V. C. R. 610).

Der innere Mensch muß zuerst wiedergeboren werden. Der Mensch muß sich von seinem eigenen „proprium" und von allem Bösen freimachen, das er durch Generationen geerbt und weiter vermehrt hat, indem er die Liebe zu sich und zur Welt aufnahm, die von der Hölle einströmt. Wenn er darin verharrt, sich von alledem zu befreien, schafft Gott in ihm ein neues himmlisches „proprium" (A. E. 585). Diese Wiedergeburt geht so vor sich, daß der Mensch nach vollbrachter Buße erst neue Wahrheiten durch den Verstand aufnimmt, dann lernt, nach den Wahrheiten handeln zu wollen und endlich diese Handlungen ausübt (V. C. R. 589). Wenn Verstand und Wille auf diese Weise beim inneren

Menschen umgeschaffen sind, wenn er die Wahrheit erkannt und gelernt hat, sie um ihrer selbst willen zu lieben, entsteht der Kampf zwischen dem inneren und äußeren Menschen, zwischen dem neuen und dem alten Menschen. Dieser Streit wird geistliche Versuchung genannt, und der Mensch empfindet ihn nur in sich selber, und zwar als Gewissensbisse: und doch ist es der Herr und der Teufel, das heißt die Hölle, die um ihre Herrschaft über ihn kämpfen. Aber obwohl dieser Streit in der geistigen Welt ausgekämpft wird, so geht er dennoch gleichzeitig in dem Menschen vor sich zwischen den Wahrheiten und Falschheiten, die sich in ihm finden, und darum muß er wie von selber kämpfen, denn er hat freien Willen, für den Herren oder auch für den Teufel einzutreten (V. C. R. 596).

Dies ist ganz dieselbe Darstellung, die wir schon aus De Cultu et Amore Dei kennen. Wenn man diese Versuchung bestanden hat, ist man dem inneren Menschen nach im Himmel und dem äußeren nach in der Welt, die Verbindung zwischen dem Himmel und dem Menschen ist wieder hergestellt und der Herr lenkt ihn nach der Ordnung des Himmels. Er hat einen neuen Willen und einen neuen Verstand. Durch die Wiedergeburt wird der Mensch von der niedrigsten Seelenregion, der natürlichen, in die höhere geistige, und durch diese in die höchste himmlische hinaufgehoben (V. C. R. 603). Wir erkennen Swedenborgs alten Traum wieder von einem Zustand, in dem das göttliche Licht unbehindert einströmen kann und der Mensch unmittelbar von der anima gelenkt wird. Diesen Zustand glaubte er selbst erreicht zu haben durch die Krise, die er durchgemacht hat und, wie sich leicht denken läßt, glaubt er nicht, daß irgend jemand seiner Zeitgenossen so weit gelangt ist. Er glaubt nicht einmal, daß seit dem Konzil zu Nicaea, wo man den „Glauben an drei Götter einführte", jemand so weit gelangt sei, seinen inneren Menschen umzuschaffen und dadurch in geistliche Versuchung „zu geraten" (V. C. R. 597).

Swedenborg erreicht also die Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen, die das Endziel jeder Mystik ist. Aber der Weg, auf dem sie erreicht wird, gleicht nicht dem, den die Mystiker

im allgemeinen wandern, und auch dem nicht, den wir Swedenborg selber in seiner großen Krise betreten sahen. Das Hauptgewicht liegt nun nicht mehr auf der unbegrenzten Selbstaufgabe: nicht mehr im Gebet, in der Ekstase und in der Kontemplation kommt man Gott am nächsten. Man erreicht die Wiedergeburt durch aktive Selbsterziehung, indem man den Gedanken schärft, den Willen in Zucht hält und unbarmherzig gegen jede böse Neigung Krieg führt und dieses ganze innere Leben in äußere Tat umsetzt. Und während dieses ganzen moralischen Erneuerungsvorganges muß sich der Mensch immer mehr davon überzeugen, daß er selber nicht handelt, sondern daß Gott in ihm handelt. Es ist ein Irrtum, zu glauben, Adam habe im Unschuldszustande die Fähigkeit besessen, aus eigener Kraft Weisheit zu erwerben und Gott zu lieben, und habe diese Willensfreiheit durch den Sündenfall verloren. Gerade weil Adam danach strebte, aus eigener Kraft weise zu sein und zu lieben, verlor er die Weisheit und die Liebe und wurde aus dem Paradiese vertrieben (D. D. A. 117). Aber die Wiedervereinigung mit dem Göttlichen wird nur durch die Überzeugung von unserer eigenen Ohnmacht erreicht. Alle Vereinigung beruht auf Gegenseitigkeit (reciprocitas) und darum ist dem Menschen die Fähigkeit verliehen, gleichsam von sich aus zu denken und zu handeln. Nur wenn er diese Fähigkeit bis aufs Äußerste ausnutzt, und gleichzeitig glaubt, daß er aus Gott handelt und denkt, nur dann erreicht er die Vereinigung mit Gott. Diesen Gedanken glaubt Swedenborg in dem Wort des Johannesevangeliums wiederzufinden: „Gleich wie die Rebe kann keine Frucht bringen von ihr selber, sie bleibe denn am Weinstock, also auch ihr nicht, ihr bleibet denn in mir" (D. D. A. 116).

In meiner bisherigen Darstellung habe ich einige der großen Grundgedanken aufzuweisen versucht, die Swedenborgs theologisches System beherrschen, und habe ihren Zusammenhang mit seiner früheren Spekulation gezeigt. Seine sämtlichen Abweichungen von lutherischer Dogmatik zu erörtern, liegt außerhalb meiner Aufgabe und scheint mir im übrigen von geringem Interesse zu sein, da sie Swedenborg ja selber in der Vera Chri-

stiana Religio systematisch dargestellt hat in seinerPolemik gegen die orthodoxe Dogmatik. Um eine Andeutung von der historischen Stellung seiner Lehre zu geben, dürfte es indes nötig sein, seine Stellungnahme zu einigen Grunddogmen des Protestantismus anzugeben. Es erscheint mir am zweckmäßigsten, hier seine Auffassung mit der Dippels zu vergleichen. Wie wir sahen, war er schon zeitig von Dippels Lehren beeinflußt, und die Übereinstimmung zwischen ihnen wurde in Swedenborgs theologischer Periode so groß, daß schon mehrere Zeitgenossen sie bemerkten.

Die allgemeinen Ähnlichkeiten sind ja sehr auffallend. Dippels und Swedenborgs Kritik der lutherischen Lehre gehen von derselben Grundvoraussetzung aus. Beide finden, daß sie allzu großen Wert auf die dogmatische Rechtgläubigkeit, allzu wenig Wert auf das religiöse Leben legt. „Orthopraxis gegen Orthodoxie" ist Dippels Losung, und Swedenborg hat im Grunde dieselbe. Aber in diesem Punkte setzen sie nur das Bestreben des gesamten Pietismus fort nach einem innerlichen lebendigeren Christentum.

Weit wichtiger ist, daß dieser Mangel des Protestantismus ihrer Meinung nach in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben begründet ist. Durch Luthers und Calvins Reformation wollte man dem Papst und seinen Untergebenen die Ablaßkrämerei entreißen. Dies gelang nur dadurch, daß man Christus selbst zu einem Ablaßkrämer machte, der im voraus demjenigen Sünden vergibt, den der Teufel noch in allen Lüsten des Fleisches gefangen hält. Dies ist Dippels scharf formulierte Kritik der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung[1]). Swedenborg ist derselben Ansicht, obwohl er sie wohl kaum so stark betont hat. Er sagt, viele Geister hätten auf Grund der Lehre von der plötzlichen Rechtfertigung die Vorstellung aus der Welt mitgebracht, daß sie in einem Augenblick Vergebung der Sünden erlangen könnten und ihnen nichts ihrer früheren Taten angerechnet würde, ja, viele sind sogar so wahnsinnig, zu glauben, sie könnten sündigen, weil sie nach einiger Zeit auf einmal Vergebung der Sünden erlangen könnten (D. S. 4542). Sowohl Dippel

[1]) Bender, a. a. O., S. 53.

wie Swedenborg widersetzen sich deshalb der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben so sehr, weil sie dem Menschen ein bedeutend größeres Maß von Willensfreiheit zuerkennen, als die lutherische Orthodoxie zu tun gewillt ist. Und dies hat selbstverständlich zur Folge, daß sie die Lehre von der Erbsünde leugnen müssen. Der Mensch ist durch Adams Fall nicht seines freien Willens in geistigen Dingen beraubt. Wir können darum selber an unserer Wiedergeburt mitwirken. Beide scheinen sich darüber einig zu sein: das Böse, das der Sündenfall zur Folge gehabt hat, besteht nicht darin, daß Gott uns Adams Sünde zurechnet, sondern daß der erste Abfall des Menschen von Gott bei den Nachkommen Neigung zur Sünde verursacht hat. „Keine imputation, sondern eine reelle fortgepflanzte corruption" verkündet Dippel [1]), und Swedenborg ist derselben Ansicht (vgl. oben S. 312).

Mit der orthodoxen Lehre von der Erbsünde fällt bei Dippel wie bei Swedenborg auch die Lehre von dem Zorn Gottes fort, der auf dem Menschengeschlecht liegt. Dippel hat nicht genug scharfe Worte für die „heidnische, barbarische" Auffassung, Gott, der doch eitel Liebe ist, würde wie ein Sterblicher von Zorn ergriffen, ginge zufolge dieses Zornes von seinem Schöpfungsplan ab und verurteilte den Menschen. Der Unterschied zwischen der Liebe und dem Zorn Gottes besteht nur im Gefühle des Menschen. Denn Gottes Zorn ist nur eine Form seiner Liebe, sein Eifer gegen die Sünde, von der er den Menschen wie ein liebevoller Arzt mit scharfen Mitteln befreien will [2]). Swedenborg weist es ebenso kräftig zurück, Gott menschliche Eigenschaften und eine Handlungsweise zuzulegen, die selbst bei einem Menschen als Höhe der Grausamkeit erscheinen würde. In einer seiner Memorabilia (V. C. R. 134) läßt er in der Geisterwelt einen Pfarrer die orthodoxe Lehre darlegen, wie Gott in seinem Zorn das Menschengeschlecht verflucht habe und nur durch das Leiden Christi am

[1]) Vertheidigung seines Tractats Vera Demonstratio Evangelica, 1731. S. 19.

[2]) Dippel, Auffrichtiges Glaubensbekänntniss, 1732. S. 75. Bender a. a. O., S. 219.

Kreuze besänftigt sei. Der Engel, der dieser Darlegung zuhört, steht stumm vor Entsetzen und bricht dann in die Worte aus: „Kann das Christentum im Wahnsinn so weit gehen und von der gesunden Vernunft zu solchen Verrücktheiten gelangen und aus diesem Unsinn eine Grundlehre für die Seligkeit aufbauen? Wer sieht nicht ein, daß dies dem göttlichen Wesen gerade widerspricht, das heißt seiner göttlichen Liebe und göttlichen Weisheit und ebenso seiner Allmacht und Allgegenwart. So kann kein guter Hausherr gegen seine Knechte und Mägde handeln, nicht einmal ein wildes Tier gegen seine Jungen. Es ist abscheulich." Mit Gottes Zorn ist in der Schrift das Böse im Menschen gemeint, das sich Gott widersetzt. Gott zürnt dem Menschen niemals.

Bekanntlich führte das Leugnen des göttlichen Zornes Dippel zu seiner „realistischen" Erlösungslehre, die er allmählich ausbildete, und die er später für seinen wesentlichen Beitrag zur Theologie hielt. Die orthodoxe Erlösungslehre ist seiner Ansicht nach nur illusorisch. Es handelt sich bei dem Menschen nicht darum, von der Sünde erlöst zu werden, sondern von der Sündenstrafe, von Gottes Zorn, der ihm droht. Christi Werk besteht nach der orthodoxen Auffassung nicht darin, daß er das sittliche und religiöse Leben der Menschheit erneuert, sondern darin, daß er an des Menschen Statt Gott Genugtuung für seine gekränkte Ehre gibt. Dieser Lehre stellt Dippel seine eigene gegenüber, nach der Christus durch die Annahme eines Leibes von Adams sündiger Natur, durch sein Leiden und Auferstehen alle Bande von Sünde, Tod und Teufel gebrochen habe. Die wirkliche Erlösung besteht darin, daß Christus uns als Vorbild den Weg gewiesen hat und uns das Mittel gegeben hat, die Sünde wirklich zu überwinden[1]).

Christus ist also, wie Ritschl[2]) Dippels Standpunkt formuliert hat, das Vorbild unserer eigenen Selbstverleugnung und Heiligung. Die Bedeutung dieser Erlösungslehre wird jedoch in Dippels System sehr wesentlich vermindert durch sein starkes

[1]) Nach Bender, a. a. O., S. 183—188.

[2]) Gesch. d. Piet. II. S. 334.

Hervorheben des inneren Christus, des inneren Wortes, einer mystischen Idee, die er mit mehreren Pietisten seiner Zeit teilt. Im Grunde genommen ist dieser innere und nicht der historische Christus der wirkliche Erlöser. Es ist freilich eine unschätzbare Gnade Gottes, daß die Christen nicht nur auf das innere Wort angewiesen sind, sondern außerdem die Inkarnation des Wortes, das heißt Christus, als Führer auf dem rechten Wege haben. Aber das innere Wort kann das äußere überflüssig machen, auch Heiden, Juden, und Türken können die Wiedergeburt erlangen, ohne von dem historischen Christus Kenntnis zu haben[1]).

Swedenborg stimmt in seiner Kritik der orthodoxen Versöhnungslehre sehr wohl mit Dippel überein. Und man kann auch darin zwischen beiden bis zu einem gewissen Grade eine Übereinstimmung finden, daß Christus bei Swedenborg ein Vorbild für die eigene Wiedergeburt des Menschen gibt. Dieser Zustand, den der „Herr" in seiner menschlichen Gestalt durchmachte, verlief ganz nach der unveränderlichen göttlichen Ordnung, die auch für den Menschen gilt. „Nach dieser Ordnung geht jeder Mensch und nach ihr soll er weiter gehen, damit er vom Natürlichen zum Geistigen gelangt" (V. C. R. 105). Offenbar spielt dieses Motiv keine besonders hervortretende Rolle in Swedenborgs Theologie und dient nur zum Beweis dafür, wie völlig Gott das Menschenwesen annahm und sich der Ordnung unterwarf, die er selbst für die menschliche Entwicklung aufgestellt hatte.

Bedeutend stärker betont Swedenborg die andere Seite von Dippels Erlösungslehre, daß Christus die Bande von Sünde und Teufel gebrochen habe. Er bekämpft heftig den orthodoxen Glauben, daß im Leiden am Kreuze die Erlösung beschlossen läge (V. C. R. 132). Nach ihm besteht sie in der Unterwerfung der Hölle und dem Inordnungstellen der Himmel. Bei dem ersten Kommen des Herrn war nämlich die Hölle zu einer solchen Größe herangewachsen, daß sie die ganze Geisterwelt, das Zwischenreich zwischen Himmel und Hölle, anfüllte, und selbst in dem untersten und mittelsten Himmel Verwirrung hervorrief. Dies beruhte

[1]) Bender, a. a. O., S. 137; Ritschl, a. a. O., S. II. 335.

darauf, daß sich die ganze Erde zu dieser Zeit von Gott losgelöst hatte und die jüdische Kirche durch Verfälschung und Entweihung des Wortes verdorben war. Nach dem Tode strömten alle diese Menschen in die Geisterwelt, und um sie hier zu vertreiben, war es erforderlich, daß der Herr selbst in die Welt kam! Er erlöste also nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel (V. C. R. 121).

Soweit ich sehen kann, ist die Ähnlichkeit zwischen Swedenborgs und Dippels Erlösungslehre besonders groß. Beide verwerfen bestimmt die orthodoxe Versöhnungslehre und beide vermindern in sehr wesentlichem Grade die Rolle des historischen Christus. Wenn man mit einer gewissen Berechtigung sagen kann, daß bei Dippel der innere Christus den historischen überflüssig mache, so kann man mit demselben Recht behaupten, daß bei Swedenborg Christi Niedersteigen zur Erde überflüssig gewesen sei. Als der Herr 1757 die Höllen aufs neue unterwirft und die Himmel in Ordnung bringt, steigt er nicht in Menschengestalt auf Erden herab, sondern läßt das Erlösungswerk dadurch ausführen, daß er Swedenborg den geistigen Sinn seines Wortes verkünden läßt. Eine grundlegende Bedeutung erhält die Versöhnungslehre für keinen der beiden. Vielleicht am allerwenigsten für Swedenborg, der in Christi Niedersteigen nur eine — wenn auch die wichtigste — Offenbarung Gottes sieht, und der jede Weltkirche mit einem jüngsten Gericht und nachfolgender Erlösung schließen läßt.

Es ist klar, daß sich Swedenborg wie auch Dippel bei dieser Christusauffassung nicht mit der orthodoxen Lehre von der Dreieinigkeit begnügen können. Sie scheint ihnen beiden an demselben Grundfehler, dem „Tritheismus", zu leiden, wie Dippel zu sagen pflegt. Sie suchen beide die Schwierigkeit dadurch zu umgehen, daß sie die Dreieinigkeit modalistisch auffassen wollen. Dippel erklärt in seiner Verteidigungsschrift zur Vera Demonstratio evangelica (S. 264), daß er dasselbe habe sagen wollen, wie einige der ältesten griechischen Väter, welche die drei Personen der Gottheit drei modi subsistendi genannt haben, „die allein in der Gottheit und nicht in sich selbst sowohl ihre Subsistenz als Wesen

haben." Doch ist zu bemerken, daß diese Dreieinigkeitsauffassung, die derjenigen Swedenborgs sehr nahe kommt, bei Dippel keinen besonders hervorragenden Platz einnimmt. Er ist im Grunde gegen alle spitzfindigen Spekulationen über das Wesen der Gottheit und meint, daß der Verfall des Christentums begonnen habe, als man zuerst „philosophische Grillen" in die Dreieinigkeitslehre hineinlegte. Als geistige Wesen werden wir nie imstande sein, das göttliche Wesen mit unseren Ideen erschöpfend zu erklären, und Gott erwartet auch keine entsprechende Erkenntnis seines Wesens von uns[1]). Der innere Christus, der uns erlösen kann, ist hier wie überall das Wesentliche, wie unsere Auffassung der Dreieinigkeit auch sein mag. „Der wahre Christ, der in Christo seyn Heyl kennet, und nur einiger Maßen erfahren hat, was das Leben in Gott und außer Gott sey, wird dergleichen Meinungsbilder so hoch nicht setzen können, daß sie einige nöthige Influenz zum Heyl der Seelen in seynen Augen sollten haben[2])."

Hier haben wir einen deutlichen Gegensatz zu Swedenborg. Nur durch eine richtige Auffassung der Dreieinigkeit kann man einen richtigen Begriff von Gott gewinnen, und da ein jeder seinen Platz im Himmel nach seinem Gottesbegriff erhält, ist die rechte Auffassung der Dreieinigkeit von der größten Bedeutung für unsere Seligkeit (V. C. R. 163). Nach Swedenborg hat die Lehre von der Dreieinigkeit, die auf dem Konzil zu Nicaea festgesetzt wurde und zum Glauben an drei Götter führte, das ganze Verderben der christlichen Kirche hervorgerufen. Sie hat „das Licht im Worte ausgelöscht und den Herrn aus der Kirche verdrängt". Sie hat die Greuel der Verwüstung verursacht, von denen Daniel und die Offenbarung Johannes weissagten. Und kein Fleisch hätte erlöst werden können, wenn der Herr nicht einen neuen Himmel und eine neue Kirche aufgerichtet hätte (V. C. R. 177—183). Jeder, dessen Sinn vom Herrn erleuchtet ist, sieht ein, daß in dem Glauben der jetzigen Kirche, die ihrer inneren Form nach in dem Glauben an drei Götter,

[1]) Bender, a. a. O., S. 198.

[2]) Angeführt nach Bender, a. a. O., S. 220.

aber ihrer äußeren Form nach in dem Glauben an einen Gott besteht, sich eine Menge Falschheiten finden. „Aber wie soll jemand anders dies einsehen können, so lange die Tür zu diesem Glauben und seinen Folgerungen durch die Satzung verriegelt ist, daß die Vernunft kein Recht habe, in ihre Geheimnisse hineinzuschauen" (V. C. R. 178). Dies steht im unmittelbaren Gegensatz zu Dippel. Und dieser Unterschied zwischen ihnen ist tatsächlich von grundlegender Art.

Man könnte denken, daß es gerade Swedenborg, der in Verbindung mit der übersinnlichen Welt zu stehen glaubte, leicht fallen müßte, Dippels Lehre anzunehmen, von dem inneren fortgesetzt offenbarten Wort, das in der Brust eines jeden Menschen redet und das auch ohne Hilfe des äußeren Wortes eine Wiedergeburt herbeiführen kann. Swedenborg hält jedoch eine derartige unmittelbare Offenbarung bei dem jetzigen Zustand des Menschengeschlechtes für unmöglich. Es gibt diese Offenbarung auf anderen Planeten als dem unserigen, und es hat sie beim Menschengeschlecht zur Zeit der ältesten Kirche gegeben, doch ist sie durch den Sündenfall verlorengegangen. Darnach gab es eine mittelbare Offenbarung durch die Entsprechungen. Und als auch die Kenntnis der Entsprechungen verlorengegangen war, wurde das Wort aufgeschrieben, das jetzt, nachdem der Mensch das Band mit Gott zerrissen hatte, ihm von Gott gegeben wurde als Mittel zur Wiedervereinigung. Der Mensch ist also jetzt nicht mehr imstande, eine unmittelbare Offenbarung der göttlichen Wahrheiten aufzunehmen, und er würde, wenn er das Wort nicht hätte, vom Himmel losgelöst sein und kein Licht besitzen (De Coelo 306, 310).

Es läßt sich leicht denken, daß Dippel und Swedenborg hierdurch eine völlig andere Stellung zur Bibel einnehmen. Dippel protestiert gegen die in der Theologie herrschende Bibliolatrie. Er kritisiert die Inspirationslehre und meint, daß sich die Inspiration nur auf die praktischen Erlösungslehren erstrecken könne. Nach ihm kann die Schrift eigentlich nicht als Wort Gottes angesehen werden. Sie ist nur ein Zeugnis des inneren, lebendigen Gotteswortes, das in Christus Fleisch ward. Gott

ist allen Christen ebenso nah, wie er es den Propheten und Aposteln gewesen ist. Ein echter Christ bedarf bei seinem Umgang mit Gott nicht der Schrift; er könnte selbst heilige Schriften schreiben[1]). Die Bibel will durchaus keine theologische Norm aufstellen, sie will eine praktische Lebensnorm sein[2]).

Swedenborgs gesamte Theologie gründet sich dagegen, wie wir wissen, auf die strengste Inspirationslehre. Die göttliche Weisheit ist nicht nur in jedem Satz, sondern auch in jedem Wort der Heiligen Schrift verborgen. Dieser innere Sinn ist dem Menschen seit der Entstehung der Schrift verschlossen gewesen, und nur durch ein besonderes Amt ist es Swedenborg vergönnt, ihn zu erfahren und zu verkünden.

Mein Vergleich dürfte gezeigt haben, daß ich einen Einfluß Dippels auf die Theologie Swedenborgs für unleugbar halte, daß ich aber andererseits nicht geneigt bin, ihm eine entscheidende Bedeutung für die Ausbildung des theologischen Systems von Swedenborg zuzuschreiben, ebensowenig wie ich früher der Ansicht zustimmen konnte, der Einfluß von Dippel habe bei seiner religiösen Umwendung eine Hauptrolle gespielt. Durch das Streben nach einem ethisch betonteren Christentum mußte sich Swedenborg gegen dieselben Dogmen der lutherischen Orthodoxie wenden wie Dippel, und es ist klar, daß die kühne Kritik Dippels in vielem anregend und befruchtend auf ihn gewirkt hat. Die positiven Ähnlichkeiten ihrer Anschauung sind im Grunde genommen bedeutend geringer.

Diese Auffassung scheint mir durch Swedenborgs späterer Aussage über Dippel im Diarium Spirituale noch bestätigt zu werden. Er erzählt da an verschiedenen Stellen von Begegnungen mit Dippel in der Geisterwelt und zeigt dabei eine gewisse Achtung vor seiner polemischen Schärfe, hält aber seine positiven Ansichten für absurd. Wenn Dippel andere widerlegt, scheint seine Darstellung voll Kenntnis und Intelligenz zu sein, doch wenn er seine eigenen Gedanken darlegt, sei es in Philosophie, Religion oder anderem, wird er meistens einfältig. Er ist an die Geister-

[1]) Bender, a. a. O., S. 177—180.

[2]) Bender, a. a. O., S. 74—75.

welt gebunden, damit er nicht umhergehen und die Leute mit seiner Überredungskunst verderben kann, wie er es zu Lebzeiten mit seinen bösen Schriften getan hat! „Jucundum vitae ejus fuit omnes refutare et turbas excitare" (D. S. 5995).

In diesem Worte macht sich die Überlegenheit des aristokratischen Denkers gegenüber dem demokratischen Proselytenmacher geltend. Dieselbe Abgeneigtheit gegen jede Form religiöser Agitation können wir übrigens auch aus seinem Urteil über die Reformatoren erkennen. Der bezeichnendste Zug bei Luther ist seiner Ansicht nach, daß er ein Streitmacher war, der beständig redete, ohne jemand anders zu Wort kommen zu lassen; seine größte Gabe ist seine Überredungsfähigkeit (persuasio), die so groß ist, daß keiner ihm widerstehen kann, eine Art Zauberkunst, durch die er die Leute blendet (D. S. 5015; V. C. R. 796).

Was Dippel betrifft, scheint Swedenborgs Charakteristik, im Grunde genommen, recht treffend zu sein. Dippel ist seiner ganzen Veranlagung nach ein geübter Bußprediger, ein scharf angreifender und äußerst einseitiger Polemiker. Er verabscheut Metaphysik und Syllogistik und macht kaum einen ernsthaften Versuch, seine Ideen zu einem theologischen System zu verschmelzen. Seine eigenen Glaubenslehren stellt er oft nur als Hypothesen auf und begnügt sich zuweilen damit, sie nur mit praktischen Gründen zu verteidigen.

Swedenborg ist dagegen seinem ganzen Wesen nach Theoretiker, Systematiker. Wir haben gesehen, wie er seit seiner Jugend unablässig bestrebt war, die großen Zusammenhänge zu finden, und wie die mystischen Bestandteile allmählich in seine Anschauung eindrangen, um neue Glieder in seinem System zu bilden. Seine ganze Theologie ist im Grunde genommen nichts weiter als eine andere Form seiner Naturphilosophie in der Oeconomia. Die Art der Darstellung ist fortgesetzt ebenso nüchtern scholastisch, ob er nun die Erkenntnistheorie behandelt oder sich mit dem Wesen Gottes oder der geistigen Welt beschäftigt. Ihn — wie es fast alle dogmengeschichtlichen Handbücher tun — von der lutherischen Orthodoxie aus zu behandeln und in Einzelheiten seine Abweichungen von derselben nachzuweisen, führt

tatsächlich zu keiner klaren Vorstellung seiner Persönlichkeit und Anschauung. Seine Lehre ist nicht von der Kritik der lutherischen Dogmatik ausgegangen, und sie ist nicht entstanden, indem er sich aus der bunten Sammlung der sektiererischen Einzelmeinungen seinerzeit eine eigene Religion zusammenflickte. Meine frühere Darstellung dürfte gezeigt haben, daß seine Lehre ein Versuch ist, gewisse Grundgedanken folgerichtig durchzuführen, die zum größten Teil auf seine naturwissenschaftliche Periode zurückgehen, und die sich in der Zeit seiner religiösen Krise weiter entwickelt haben. Im selben Maße, wie sie sich mit den orthotoxen Dogmen nicht vereinen lassen, wurden diese aus seiner Verkündigung ausgeschieden.

Es wird einem aufmerksamen Leser kaum entgangen sein, daß diese bis zur äußersten Konsequenz geführten Grundgedanken Swedenborgs unlösbare Gegensätze in seinem philosophischen System hervorrufen mußten. Seine Auffassung vom Wesen Gottes, seine Lehre, daß die Welt aus Gottes eigener Substanz geschaffen und doch von ihm unterschieden sei, seine Lehre von dem Ursprung der Sünde oder der Freiheit des Menschen sind ja gute Beispiele dafür. Und Swedenborg hat nirgends den Versuch gemacht, dem Leser das Vorhandensein von ungelösten Problemen zu verbergen. Im Gegenteil, er gesteht oft geradezu sein Unvermögen, sie zu lösen und erklärt, es seien die höchsten Rätsel, die jedem erschaffenen Intellekt unzugänglich bleiben müßten und nicht einmal die Engel vermöchten sie völlig zu durchschauen. Wenn es sich aber um Dogmen handelt, die für unsere Seligkeit von Bedeutung sind, ist er sehr darauf bedacht, nichts zuzugeben, was ihm widerspruchsvoll oder psychologisch unannehmbar scheint. Er verwirft z. B. die orthodoxe Dreieinigkeitslehre, weil sie von ihren Bekennern die Vorstellung von etwas verlangt, das nicht klar vorgestellt werden kann. Wir können und brauchen uns Gott nur als den vollkommenen Menschen vorzustellen, wie er sich uns offenbart hat. Sein eigenes, unbestimmbares göttliches Sein entzieht sich unserem menschlichen Fassungsvermögen. In gleicher Weise verwirft Swedenborg die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, denn daß etwas aus dem Nichts werden

kann, scheint ihm ein offenkundiger Unsinn zu sein. Gott ist das einzige Seiende und das Erschaffene muß daher aus seiner Substanz hervorgegangen sein. Swedenborg will also keine Glaubenssätze gelten lassen, die in sich selbst einen Widerspruch enthalten. Seine Theologie will den Forderungen der Vernunft genügen. „Die Lehre, welche die Protestanten von den Papisten übernommen haben, daß man die Vernunft in theologischen Fragen unter den Glauben beugen müsse, hat die Kirche aufs neue verschlossen." 1766 schreibt er an den deutschen Theologen Oetinger[1]): „Was sollte sie anders wieder öffnen können als eine vom Herrn erleuchtete Vernunft." In der Neuen Kirche ist es erlaubt, mit dem Verstand in alle Geheimnisse des Glaubens einzudringen, verkündet er in der Vera Christiania Religio (508).

Wenn man den reinen Dogmeninhalt der Vera Christiana Religio zusammenfaßt, erhält man daher einen nüchternen moralischen Katechismus und dies hat dahin geführt, daß man Swedenborgs Rationalismus so stark betonte und Zweifel hegte, ob man ihn überhaupt einen Mystiker nennen könnte. Ich bin den Übertreibungen dieser Auffassung schon früher entgegengetreten, indem ich die auffallende Ähnlichkeit zwischen der religiösen Entwicklung Swedenborgs und der großen Mystiker nachgewiesen habe. Ich habe auch gezeigt, daß mehrere derjenigen Anschauungen, die man als ausgesprochen rationalistische zu bezeichnen pflegt, bei ihm tatsächlich einem mystischen Bedürfnis entsprungen sind. Dagegen wäre diese Auffassung natürlich berechtigt, wenn man damit nur sagen wollte, die Vera Christiana Religio und die anderen dogmatischen Werke aus Swedenborgs theologischer Periode seien keine Handbücher der mystischen Religiosität von der Art, wie die meisten Werke der deutschen Mystik oder des spanischen Quietismus. Schon der flüchtigste Vergleich z. B. mit den zu jener Zeit in Schweden so viel gelesenen und bewunderten Bücher der Guyon genügt, um den Unterschied zu zeigen. Sogar Dippel ist in dieser Hinsicht ein viel ausgeprägterer Mystiker als Swedenborg.

[1]) I. Tafel, Sammlung v. Urkunden. Tüb. 1839. II. S. 356.

Swedenborgs Lehre läßt sich offenbar nicht in die pietistische Mystikersekten des Jahrhunderts einordnen und darf auch nicht als eine Abart der gegen Cartesius und den Leibniz-Wollffschen Rationalismus gerichteten philosophischen Strömung angesehen werden, wenn diese auch viel für die Ausbildung der Philosophie in der Oeconomia Regni Animalis bedeutet hat. Swedenborg hat während seiner theologischen Periode ferner starke Eindrücke von beiden Seiten, von Dippel wie von Malebranche aufgenommen. Aber das Wesentliche seines Systems deckt sich nicht mit ihren Lehren, und vergebens sucht man unter den vielen Sektierern und Schwärmern oder unter den philosophisch spekulierenden Mystikern seiner Zeit nach einer Gestalt, die einige wirkliche Ähnlichkeiten mit ihm aufweist. Um einen richtigen Maßstab zur Beurteilung seiner Persönlichkeit und seiner Anschauung zu gewinnen, muß man tatsächlich bis zur Renaissance zurückgehen.

Ich habe schon in dem ersten Kapitel dieses Buches hervorgehoben, daß Swedenborg als Schüler der großen Forscher unserer ausgehenden Großmachtzeit geschichtlich an die Renaissance anknüpft, und ich betonte da, daß die Eigenschaften, die er von der Renaissance geerbt hat, die allumfassenden Interessen und die aufbauende Phantasie auch seiner theosophischen Lehre das Gepräge geben. Mit Hilfe der vorhergehenden Untersuchung können wir jetzt den Vergleich vervollständigen und die starken Bande feststellen, die ihn mit der kabbalistischen Naturphilosophie der Renaissance verbinden.

Wir haben gefunden, daß diejenigen Teile seines Systems, die am deutlichsten von fremden Vorbildern beeinflußt sind, sich auf den Renaissanceplatonismus zurückführen lassen. Mehrere seiner Lehren haben auffallende Ähnlichkeiten in den Schriften von Pico della Mirandola, ohne daß sich seine Kenntnis derselben urkundlich nachweisen ließe. Leider sind wir kaum in der Lage, festzustellen, auf welchen Wegen die Lehren der kabbalistischen Naturphilosophie zuerst zu ihm gelangt sind. Ich habe jedoch auf ihr Vorkommen in den von ihm benutzten medizinischen Werken hingewiesen. Es dürfte wohl auch nicht allzu kühn sein,

das Vorhandensein einer einheimischen Tradition anzunehmen, die ihn mit dem hervorragendsten Vertreter dieser Anschauung auf schwedischem Boden, Stiernhelm, verbindet. Daß dessen mit Bemerkungen versehenes Exemplar von Plotin in Swedenborgs Bibliothek gelandet ist, läßt diese Vermutung aufkommen. Es ist auch nicht unmöglich, daß er durch Benzelius, der in der Zeit vor ihrem intimsten Verkehr mit einer Arbeit über Stiernhelm beschäftigt war, irgendwelche Kenntnis von seinen Spekulationen erlangt hat. Man bewegt sich hier jedoch auf dem Gebiete unbeweisbarer Hypothesen.

Auf jeden Fall ist die Ähnlichkeit zwischen Swedenborg und Pico della Mirandola schlagend[1]). Dies beruht natürlich zum großen Teil darauf, daß sie unter ähnlichen Zeitumständen aufgewachsen sind und eine unverkennbare innere Verwandtschaft gehabt haben. Beide sind zu einer Zeit geboren, wo eine auf Experimente begründete und mit exakten Methoden arbeitende Forschung die Grundmauern des Autoritätsglaubens zu untergraben begann, auf dem die einheitliche Weltanschauung der vorhergehenden Generation ruhte. Sie halten sich beide für berufen, Herolde der neuen Ideen zu sein. Pico bekämpft die Astrologie und Wahrsagekunst mit derselben Überzeugung und Energie wie Swedenborg in seinen naturwissenschaftlichen Werken Alchemie, Magie und die „qualitates occultae", die er in den Lehren der herrschenden philosophischen Schulen zu finden glaubte. Aber beide sind geborene Visionäre und Mystiker, denen es nie gelingt, das Band zu zerschneiden, das sie mit der Vergangenheit verbindet. Er verbindet sie im Gegenteil um so stärker, je eifriger sie sich davon zu befreien suchen, je ausdauernder sie sich in Grübeleien über die letzten ungelösten Probleme versenken. Wenn man Picos Lebensbeschreibung liest, hat man den starken Eindruck, daß ihn sein Weg — selbst wenn er Savonarola nicht getroffen hätte — ebenso unweigerlich zur Kirche des Mittelalters und zum Kloster zurückgeführt haben würde, ganz wie

[1]) Vgl. A. Lieberts Einleitung zu Giovanni Pico della Mirandolas Schriften, Jena 1905, die leider nur eine sehr kurz gefaßte Darstellung von Picos Philosophie enthält.

man davon überzeugt ist, daß Swedenborgs Bekehrung mit innerer Notwendigkeit früher oder später gekommen wäre, auch wenn sie nicht durch die in den 1730er Jahren in Schweden herrschende überreizte Bußstimmung einen äußeren Anstoß erhalten hätte. Keiner von ihnen gelangte je aus der „Stromrinne im Ozean, die unmerkbar das Schiff zieht", wie Swedenborg es an einer Stelle nennt (V. C. R. 653).

Beide versuchen in ihrer Philosophie diesen Dualismus zu überbrücken. Darum wird diese weder eine intime Mystik noch eine vernunftsklare Logik. Rationalismus und Mystik, Antike und Christentum liegen noch in unversöhnlichem Kampfe in den gewaltigen Grundmauern ihres Lehrgebäudes. Durch die neuplatonische Lehre von einer über der Sphäre des Denkens liegenden Einheit, von einem göttlichen Licht, das alles durchstrahlt, hoffen sie alle Gegensätze lösen zu können. Alles ist im Grunde Eins: die zersplitterte Vielfältigkeit besteht nur für den menschlichen Verstand. Alles ist im selben Maße geistig beseelt, göttlich, wie es durch Gott lebendig gemacht ist; das ganze Universum ist nur das Symbol einer höheren Welt, wo alles Irdische seine himmlische Entsprechung hat. Diesen Gedanken finden sie in der Kabbala bestätigt und dies bestärkt sie beide in ihrer Ansicht, daß alles Wissen eigentlich nur eine Quelle, nämlich die heilige Schrift, hat, daß Pythagoras, Plato und Aristoteles im Geheimen Schüler von Moses gewesen seien. Darum finden beide durch allegorische Deutung in der Bibel ihre Hauptlehrsätze wieder, vor allem den Lehrsatz, alles Erschaffene habe den Menschen zur Norm, weil der Ewige Menschengestalt hat, und das Universum bilde in seiner ganzen Zusammenfassung den großen Menschen.

In dieser Auffassung vom Menschen als dem Mittelpunkt im Universum begegnen sich Pico und Swedenborg. Ich kann die Übereinstimmung zwischen beiden nicht deutlicher beleuchten, als durch die Anführung einer berühmten Stelle aus Picos Oratio de hominis dignitate, die stets als Beispiel für die hohe Schätzung des Menschen in der Renaissance herangezogen wird. „Alle übrigen Wesen in der Natur sind von uns vorgeschriebenen Gesetzen

unterworfen," sagt der Schöpfer zu Adam. „Nur du bist nicht eingeengt und sollst dir nach deinem freien Willen, dem ich dich selbst anvertraut habe, dein eigenes Gesetz schaffen . . . Wir haben dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich gemacht, damit du selbst nach deinem eigenen Willen und zu deiner eigenen Ehre dein eigener Schöpfer und Bildhauer sein solltest und dich so formen, wie du es selber wünschest. Du kannst ganz nach dem eigenen Belieben deiner Seele in das Tierische versinken oder zum Höchsten, Göttlichen wiedergeboren werden. Die Tiere haben alles, was sie je besitzen werden, vom Mutterleibe und von der Geburt an. Die höchsten Geister sind vom Anbeginn oder wenigstens bald nach der Schöpfung das geworden, was sie später bis in alle Ewigkeit verbleiben sollen. Nur im Menschen hat der Schöpfer den Samen zu allen Möglichkeiten, zu jeder Art Leben, niedergelegt" (Opera, 2. Aufl., S. 314 f.).

Ich brauche wohl kaum darauf hinzuweisen, wie völlig diese Auffassung mit Swedenborg übereinstimmt. Schon in der Oeconomia und in De Cultu et Amore Dei hebt er ja wiederholt hervor, daß das Kennzeichen des Menschen seine Fähigkeit zur Selbstentwicklung sei. Darum hält er so beharrlich an der Lehre vom freien Willen des Menschen fest, darum will er die angeborenen Ideen nicht anerkennen. Die himmlischen Wesen sind in ihrer ganzen Intelligenz geboren; die Tiere werden unfehlbar durch alle ihre Instinkte geleitet und sind bald nach der Geburt ganz entwickelt. Nur der Mensch wird ohne Kenntnisse oder ausgeprägte Triebe geboren, aber mit einer Fähigkeit, sich in guter oder böser Richtung zu entwickeln, die kein anderes erschaffenes Wesen besitzt. Darum ist die ganze Schöpfung um seinetwillen entstanden. Während Swedenborgs theologischer Periode wird dieser Gedanke nach folgerechter entwickelt durch die Annahme, daß alle Engel und Geister ihr Dasein als Menschen begonnen hätten. So wird in seinem theologischen System die Stellung des Menschen in der Schöpfung noch einziger. Er wird das einzige Wesen, durch das der Schöpfer wieder mit dem Universum, das aus ihm hervorgegangen ist, vereint werden kann.

Mit dieser von der Antike und Renaissance ererbten Auffassung von der hohen Stellung und von den unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen mußte sich Swedenborg natürlich kräftig den Lehren seiner Zeit widersetzen, die von Lockes Auffasssung der neugeborenen Menschenseele als einer tabula rasa ausgehend, zu beweisen suchten, daß zwischen den geistigen Fähigkeiten von Tier und Mensch nur ein Gradunterschied bestände und beim Menschen ebenso wie beim Tiere im Grunde genommen nur der Instinkt, der Selbsterhaltungstrieb, herrschte. Swedenborg kannte nämlich ganz offenbar die Lehren der Enzyklopädisten, sei es, daß er in seiner Jugend ihre englischen Vorläufer kennen gelernt hatte, sei es, daß er durch häufig vorkommende Auszüge in den Zeitschriften eine allgemeine Vorstellung von ihren Lehren erhalten hatte. Auf jeden Fall finden sich an mehreren Stellen seiner späteren Werke Anspielungen auf ihre Hauptlehrsätze. So führt er z. B. in De Coelo (555) eine scharfe Polemik gegen die zu jener Zeit am eifrigsten von Helvetius vertretenen Lehre von der Eigenliebe als Triebkraft zu allen menschlichen Handlungen. Man glaubt in der Welt, sagt Swedenborg, die Eigenliebe (amor sui) sei das Lebensfeuer und der Mensch erlahme, wenn er nicht von ihr getrieben wäre. Man sagt: „Wer hat aus einem anderen Grunde etwas Wertvolles, Nützliches und Denkwürdiges vollbracht, als um Ruhm und Ehre bei anderen zu gewinnen, und woraus entspringt dies, als aus dem Feuer der Liebe zu Ehre und Ruhm, und also aus der Eigenliebe." Wie wir sehen, ist dies ganz die Beweisführung von Helvetius. Im Gegensatz dazu betont Swedenborg, daß die Eigenliebe die in der Hölle herrschende Liebe sei und die Hölle im Menschen bilde. Es ist also ganz im Geiste ihres Lehrers, wenn sich die Swedenborgianer in dem Streite Pro Sensa Communi vor allem gegen Kellgren wenden, der die Bedeutung der Eigenliebe als Hebel aller menschlichen Entwicklung bezeichnete.

Und an einer anderen Stelle (V. C. R. 692) sehen wir die rohen Lehren der Enzyklopädisten von der durchgängigen Übereinstimmung des Menschen mit dem Tiere der hohen antiken Würdigung des Menschen gegenübergestellt.

In einer olympischen Schule des Athenaeums kommen die alten Weisen Pythagoras, Sokrates, Aristippus und Xenophon mit ihren Schülern zusammen, um von den Neuankömmlingen aus der Welt zu erfahren, welche Veränderungen und Fortschritte die Weisheit seit ihrer Zeit aufzuweisen habe. An dem Tage, wo Swedenborg zugegen ist, fragen sie wie gewöhnlich: „Etwas Neues von der Erde?" Da erfahren sie von zwei Neuankömmlingen, daß man im Walde „menschenähnliche Tiere oder tierähnliche Menschen" gefunden, und endlich festgestellt habe, daß es Menschen seien, die im zweiten oder dritten Lebensjahre ausgesetzt und im Walde aufgewachsen waren, ohne daß jemand sie reden gelehrt hatte. Sie hatten nicht einmal, wie die Tiere, gewußt, welche Nahrung sich für sie eignete, sondern hatten alles, was sie im Walde gefunden, Reines sowie Unreines, gegessen. Daraus hatte man auf Erden den Schluß gezogen, der Mensch sei seiner Natur nach dümmer und verächtlicher als das Tier und nur die Fähigkeit, artikulierte Laute hervorzubringen, setzte ihn in Stand, sich zu entwickeln. Wenn die Tiere reden könnten, würden sie ebenso scharfsinnig über alles nachdenken wie die Menschen. Darum hielte man es auch für töricht, zu glauben, der Mensch habe größere Aussichten nach dem Tode zu leben als das Tier und erkläre, die Religion, die Unsterblichkeit lehre, sei nur erfunden, um die Einfältigen innerlich im Zaum zu halten, wie sie äußerlich von den Gesetzen des Staates gebunden werden. Wie man sieht, sind dies die Lieblingslehren der Enzyklopädisten in leicht karikierter Form.

Als die alten Weisen diese Ansichten hören, brechen sie in die Worte aus: „Was für Zeiten herrschen jetzt auf Erden! Welch ein Schicksal hat die Weisheit erlitten? Hat sie sich nicht in eine törichte Geistreichigkeit verwandelt? Die Sonne ist untergegangen und ist unter der Erde — auf dem entgegengesezten Punkte ihrer Mittagshöhe." Und sie entwickeln dann, wie man gerade in den im Walde gefundenen Menschen einen Beweis dafür hat, daß der Mensch, der in größerer Unwissenheit als das Tier geboren und nur durch Belehrung Mensch wird, nur eine Form ist, die Leben von Gott empfängt und durch eine ewige Vereinigung mit Gott

selig werden kann. Jetzt ist die Weisheit auf Erden so weit erloschen, daß die Menschen nichts mehr vom Leben nach dem Tode wissen. „Man kann diejenigen, die es wohl wissen können, aber nicht wollen und es darum leugnen, wie es viele eurer Christen tun, mit den im Walde gefundenen Menschen vergleichen, nicht weil sie aus Mangel an Unterweisung so töricht geworden sind, sondern weil sie sich selbst durch ihre trügerischen Sinne, die Schatten der Wahrheiten sind, verstockt haben."

Es ist interessant zu beobachten, daß Swedenborg nicht einmal bei dieser Gelegenheit seine Lockesche Auffassung verleugnet, der Mensch erhebe sich nur durch Erziehung von dem Niveau des Tieres, und daß er noch immer nichts gegen den Gedanken einzuwenden hat, ein Mensch, der vereinzelt im Walde aufgewachsen sei, müsse auf einem niederen Standpunkte bleiben als das Tier (vgl. oben S. 50). Doch dies ist für ihn nur ein Beweis, daß allein der Mensch geschaffen sei, um sich zu vervollkommnen und sich wieder mit dem Schöpfer zu vereinen. Er ist das einzige erschaffene Wesen, das seine eigene Entwicklung hat.

Wir werden sehen, daß dieser Gedanke auch entscheidend für Swedenborgs Auffassung des Lebens nach dem Tode sein wird.

XI.

Das Jenseits.

Schon zu Swedenborgs Lebzeiten war es üblich, einen scharfen Unterschied zwischen seiner theologischen Lehre im engeren Sinne und seinen Vorstellungen vom Jenseits und dem Leben nach dem Tode zu machen. Während man die erstere als vernünftig, vielleicht sogar als allzu nüchtern rationalistisch bezeichnete, hat man in seinen Spekulationen über das Jenseits nur wilde und unzusammenhängende, wunderliche Einfälle einer mehr oder weniger kranken Phantasie sehen wollen. Es dürfte schon aus meiner vorhergehenden Darstellung deutlich zu sehen sein, daß ich diese Auffassung nicht teile. Wie man im allgemeinen die mystischen Elemente in der theologischen Verkündigung Swedenborgs übersehen hat, achtete man auch nicht genügend auf die rationalistischen Elemente in seiner Eschatologie und vor allem nicht auf ihren logischen Zusammenhang mit seiner übrigen Theologie. Man hat einseitig einige groteske und malerische Einzelheiten in seinen Schilderungen von dem Leben nach dem Tode berücksichtigt, man hat besonders auffallende Visionen und Geistergespräche angeführt, aber man hat sich im allgemeinen den Aufbau seines eschatologischen Systems nicht klar gemacht. Es kann sich hier natürlich nicht darum handeln, eine erschöpfende Darstellung dieses Systems zu geben. Meine Hauptaufgabe wird sein, nachzuweisen, wie die leitenden Grundgedanken der Anschauung Swedenborgs hier wiederkehren und wie er in den Träumen vom Jenseits seinem Lebensideal Ausdruck verleiht.

Das eigenartigste Kennzeichen des Jenseits ist bekanntlich bei Swedenborg, daß es ausschließlich vom Menschengeschlecht bevölkert wird. Es gibt also keinen unmittelbar von Gott erschaffenen Engel, geschweige denn einen gefallenen Engel, den

Teufel, der die Hölle gegründet hat. Der Mensch ist der Schöpfung höchstes Ziel; Himmel und Hölle sind durch ihn entstanden. Gott hat den Menschen erschaffen, um sein ewiges Himmelreich zu verwirklichen, zu dem unser Erdenleben nur eine Vorschule ist. Wir sahen diese Ideen schon in der Oeconomia auftauchen, aber es währte lange, ehe Swedenborg ihre äußersten Folgerungen zu ziehen wagte. Noch in De Cultu et Amore Dei treten Engel auf, die gleichzeitig mit dem Menschen erschaffen sind. Hier ist der Sündenfall des Teufels dem des Menschen voraufgegangen und hat zu diesem beigetragen. Erst in seinem theologischen System wird der Mensch der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung.

Diese Voraussetzung erklärt auch die durchgehende Übereinstimmung der Verhältnisse des Jenseits mit den irdischen. Der Mensch ist schon zu seinen Lebzeiten seinem Innern nach entweder ein Engel oder ein Teufel, und seine Erlebnisse hier auf Erden sollen ihn ja nur auf das Leben im Jenseits vorbereiten. Durch die Lehre von den Entsprechungen wissen wir außerdem, daß alles Irdische eine höhere Entsprechung hat, und die Lehre vom Menschen als Grundlage der gesamten Schöpfung läßt uns im Jenseits im Großen wie im Kleinen die Gestalt des Menschen wiederfinden.

Die drei Reiche des Jenseits, Himmel, Geisterwelt und Hölle, entsprechen also drei „Teilen" beim Menschen, und jedes dieser Reiche ist wiederum in drei Reiche eingeteilt. Es scheint mir zwecklos, hier näher auf diese Untereinteilungen einzugehen, die überall mit der Einteilung des Menschen in anima, mens und corpus und deren Untereinteilungen übereinstimmen. Wie wir uns erinnern, zerfällt beim Menschen jedes dieser drei Reiche in zwei Hälften. In der anima ist ein Raum für die himmlische Wärme, das Gute, und ein anderer Raum für das himmlische Licht, das Wahre. In der mens entsprechen ihnen Wille und Verstand, im Körper Herz und Lungen. Sie verursachen eine neue horizontale Einteilung des Jenseits. Die drei Himmel sind in ein himmlisches und ein geistiges Reich eingeteilt mit den entsprechenden himmlischen und geistigen Engeln. Und wir können diese Einteilung bis zur Hölle verfolgen, wo die zwei verschiedenen

Arten aus Genien und Geistern bestehen. (Vgl. oben S. 247.) Auch die Lehre von der Ehe in der geistigen Welt gründet sich, wie wir sehen werden, auf diesen Unterschied zwischen Wille und Verstand.

Auf Swedenborgs Klassifikationen weiter einzugehen, verbietet mir der Raum. Es gibt ja nichts beim Menschen, das nicht einer „Gemeinschaft" im Geisterreich entspricht. Die ganze verwickelte Systematik ist im Grunde genommen nicht so schwer zu übersehen, wenn man sich Swedenborgs anthropologisches Schema vergegenwärtigt.

Neben dieser auf die Lehre von den Entsprechungen begründeten Auffassung des Geisterreichs als Menschenform hat Swedenborg jedoch eine viel konkretere Vorstellung des Jenseits, die in ihren Hauptzügen mit der altherkömmlichen der meisten Visionäre übereinstimmt. Die Geisterwelt, das Zwischenreich zwischen Himmel und Hölle, erscheint den Bewohnern wie ein zwischen Felsen und Bergen liegendes Tal. Ein schmaler Weg führt zu den Himmelreichen hinauf, die oberhalb liegen und von der Geisterwelt aus wie Nebelschleier oder weißglänzende Wolken erscheinen (De Coelo 583). Spalten in den Felsen und Hügeln führen zur Hölle hinab. Denn die Höllen liegen in den Eingeweiden der Erde unter der Geisterwelt. Sie haben die Form von schwarzen Höhlen und Grotten, zuweilen von Sümpfen und Wasserpfützen. Wenn der Eingang zur Hölle geöffnet wird, was nur geschieht, falls jemand aus der Geisterwelt herabstürzt, schlagen Flammen und Rauch auf wie aus einem brennenden Ofen (De Coelo 585). Scheußlicher Geruch und Gestank steigt heraus und wilde Schreie ertönen (De Coelo 429)[1].

[1]) Ritschl (Gesch. d. Pietismus II. S. 248 f.) will Swedenborgs Lehre von der Geisterwelt, wie es scheint, mit dem bei vielen Pietisten hervortretenden Interesse für den Zwischenzustand in Verbindung bringen. Doch muß er zugeben, daß diese hierbei von einem ganz anderen Beweggrunde geleitet werden als Swedenborg, nämlich von dem Glauben an die Wiederherstellung aller Dinge. Näher zu untersuchen, woher Swedenborg die Grundlagen zur örtlichen Beschreibung der Geisterwelt erhalten hat, scheint mir zwecklos. In seinen Grundzügen gibt er christliche Vorstellungen wieder, die auf die Bibel zurückgeführt werden können und die

Wie wir hieraus sehen, sind Raum und Zeit in gewissem Sinn in der geistigen Welt vorhanden. Nur das Göttliche ist selbst von allem Räumlichen und Zeitlichen befreit. Zwar gibt es im Jenseits nicht unsere festen Raum- und Zeitverhältnisse. Da aber Geister und Engel ganz wie die Menschen mit Augen sehen, und Gegenstände nur im Raum gesehen werden können, so gibt es im Jenseits scheinbar Raum. Und ebenso folgt im Jenseits alles scheinbar zeitlich auf einander wie bei uns. Trotzdem haben die Engel und Geister keine Vorstellung von Zeit und Raum. Denn im Jenseits besteht das Fortschreiten in Raum und Zeit in Veränderungen des Zustandes. Für die Engel ist alles Gedachte wirklich gegenwärtig. Wenn ein Geist nach der Gegenwart eines anderen Geistes verlangt, so sieht er ihn im selben Augenblick vor sich. Und alle die Dinge, welche die Engel um sich sehen, sind Entsprechungen ihres eigenen Innern. So erscheinen z. B. den Engeln, „die voll Verständigkeit sind", mit aller Art Blumen angefüllte Gärten und Paradiese. An den Bäumen hängen Früchte, „je nach dem Grade der Güte und Liebe in der sich die Verständigen befinden" (De Coelo 176). Swedenborg hebt hervor, daß es in Übereinstimmung mit den Raum- und Zeitverhältnissen der Geisterwelt auch für den Gedanken des Menschen keinen Raum gebe, „denn die Dinge, die er in Gedanken intensiv betrachtet, stellen sich ihm auch gegenwärtig vor". Wenn man von einem Orte zum anderen geht, erscheint einem die Länge des Weges verschieden, je nachdem ob man sich sehnt zum Ziel zu gelangen oder nicht. „Je nach der Sehnsucht des Wanderers wird der Weg ausgedehnt oder verkürzt, obwohl er der gleiche bleibt. Dies habe ich recht oft gesehen und mich darüber gewundert" (De Coelo 195—196).

Swedenborg will mit diesen Erklärungen offenbar sagen, Raum- und Zeitverhältnisse seien in der Geisterwelt subjektiv und veränderten sich nach dem inneren Zustand des Beschauers. Denn die im Himmel befindlichen Dinge bestehen nicht auf die-

später in mehr oder weniger abweichender Form bei verschiedenen Verfassern immer wiederkehren. Auch in Platos Darstellung des Jenseits (Der Staat, X, 614) finden wir dieselbe örtliche Beschreibung.

selbe Weise wie auf Erden. Im Himmel haben sie ihr Dasein aus Gott auf Grund seiner Entsprechung mit dem Innern der Engel. Sie sind also Darstellungen (Repräsentationen) der Gefühle und Gedanken der Engel, und da sie sich demzufolge ständig mit jenen verändern, werden sie auch Erscheinungen (apparentiae. De Coelo 173—175) genannt. Alle Dinge, die in der natürlichen Welt vorkommen, finden sich in der geistigen in vollendeter Form. Dort sind sie substantiell und nicht materiell.

An vielen Stellen sucht Swedenborg näher zu erklären, was dieses Substantielle ist. Es ist der Ursprung des Materiellen, es ist das Einfache, während das Materielle das Zusammengesetzte ist. Einem Geiste, der ihn fragt, ob der Unterschied zwischen geistig und natürlich denn ein Gradunterschied sei, antwortete er: „So ist der Unterschied nicht. Denn das Natürliche kann sich nie dem Geistigen durch Verfeinerung so weit nähern, daß es geistig wird. Sie unterscheiden sich so voneinander wie das Frühere von dem Späteren, zwischen denen kein endliches Verhältnis besteht, da das Frühere in dem Späteren wie die Ursache in ihrer Wirkung enthalten ist, und das Spätere von dem Früheren wie die Wirkung von der Ursache abhängt. So kommt es, daß das Eine dem Anderen nicht sichtbar ist" (V. C. R. 280). Hier finden wir Swedenborgs alte Ideen aus seiner naturwissenschaftlichen Periode wieder von dem Vorhandensein einer Art intelligiblen Materie als Ursache der „natürlichen" Materie. Unser materieller Leib ist nur eine Hülle für den substantiellen, der auch menschliche Form hat und sie nach dem Tode behält. „Die Seele (anima) jedes Menschen ist in einem geistigen Leibe, wenn sie die materielle Hülle, die sie auf Erden trug, abgeworfen hat" (D. D. A. 14). Diese Überlegung gründet sich offenbar auf ganz dieselbe Auffassung von der Räumlichkeit der Seele, die wir bis in die Zeit der Principia zurückverfolgen können.

Die Engel sind darum ihrer Gestalt nach ganz und gar Menschen, haben Gesicht, Ohren, Hände, Füße usw., sehen einander und reden mit einander; „mit einem Worte, es fehlt ihnen nichts, was der Mensch hat, ausgenommen die Hülle eines materiellen Leibes" (De Coelo 75). Sie sind auch mit Gewändern angetan,

außer den Engeln des innersten Himmels, die nackt gehen. Der Glanz ihrer Kleider entspricht dem Grade ihres Verstandes. Und sie befinden sich auch in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, die ganz den unsrigen gleichen, nur daß sie nach dem inneren Zustande der Engel wechseln.

Durch diese Lehre kann Swedenborgs Himmelreich unbehindert seine Farben irdischen Glückseligkeitsträumen entleihen. Der einzige Unterschied ist, daß alle Gegenstände eigentlich scheinbar sind. Die eigenen Gedanken und Gefühle der Engel werden durch sie dargestellt.

In gleicher Weise wird das Leben in der Geisterwelt und in der Hölle geschildert. Auch hier bewegen sich die Bewohner in einer Umgebung, die ihre eigene Vorstellungswelt in sichtbarer Form wiedergibt.

Durch die Lehre von den Entsprechungen stattet Swedenborg also die Geisterwelt mit einem überströmenden Reichtum an äußeren Einzelheiten aus. Seine Darstellung wird zu einer Art großem Weltpanorama. Die äußeren und inneren Verhältnisse sind oft phantastisch durcheinander geworfen, und die Lehre von den Entsprechungen beraubt die Bilder oft ihres konkreten Wirklichkeiteindrucks, aber es ist nicht schwer, die Urbilder zu entdecken.

Besonders gilt dies bei den Schilderungen aus der Geisterwelt, die auf eine oft ganz sklavische Art unsere eigene nachbilden. Hierhin kommen nämlich die meisten Menschen unmittelbar vom Erdenleben und haben hier noch alle individuellen Merkmale bewahrt. Sie haben ebensolches Gesicht, solche Stimme und solch Wesen, wie sie zu Lebzeiten hatten, sie haben dieselben, wenn auch auserlesenen, Wahrnehmungen, dieselben Wünsche, Gedanken und Neigungen. „Demzufolge glaubt der Mensch, wenn er Geist geworden ist, daß er sich noch in dem Körper befinde, den er auf Erden hatte, und folglich weiß er nicht, daß er von hinnen gegangen ist" (De Coelo 461).

Die Geister sind hier weiter mit ihren Angehörigen und Freunden zusammen, gehen demselben Berufe nach wie auf Erden und sind selbst immer noch in Glaubensgemeinden und Völker

eingeteilt. Sie wohnen in Ländern und Städten, die den irdischen genau entsprechen. So gibt es in der Geisterwelt zwei Städte wie London, wohin die meisten Engländer nach dem Tode kommen. Wir erhalten ausführliche Angaben über ihre Anlage. In der Mitte der einen Stadt, wo die Börse ist, wohnt der Gouverneur und seine Beamten. Die Hauptstraße ist Holborn. Im Westen bis hin nach Wapping wohnen die Geister, die das Gute dunkel lieben. In den östlichen Stadtteilen, die sich weit aus der Stadt hinausziehen, wohnen die Besten. Nach Süden zu bis nach Islington wohnen die Intelligenten. Aber in Moorfield und Umgegend ist eine gemischte Schar. Alle, die zum Bösen neigen, werden nämlich hierher von der Stadt ausgewiesen und auf diese Weise wird die Stadt dauernd von schlechten Bestandteilen befreit. Die Häuser, Kleider und Nahrung der Bewohner von London sind in der Geisterwelt genau wie auf Erden. „Ich fragte nach Weinen, starken Getränken, Bier, Schokolade, Tee und dergleichen. Sie sagten, sie hätten dieselben Getränke. Ich fragte auch nach dem Getränk, das Punsch genannt wird. Sie sagten, sie hätten auch dieses Getränk, aber es werde nur den Aufrichtigen und Arbeitsamen verabfolgt[1])."

Die Juden wohnen in der Geisterwelt in einer Stadt, die das schmutzige Jerusalem genannt wird. Dort gehen sie auf den Straßen bis zu den Fußknöcheln im Schmutz und werden von unerträglichem Gestank gepeinigt. Sie handeln hier wie in der natürlichen Welt mit verschiedenen Artikeln, besonders mit kostbaren Steinen, die sie sich auf unerklärliche Art vom Himmel verschaffen. Als Grund hierfür wird angegeben, daß kostbare Steine dem Buchstabensinn des Wortes entsprechen, den sie erfassen, weil sie das Wort in der Originalsprache lesen. Da ihre Stellung in der Geisterwelt so ihrer irdischen gleicht, merken sie weniger als andere Leute, daß sie ihr irdisches Dasein verlassen haben (Cont. Ult. Jud. 7982).

Die Schweden sind nächst Italienern und Russen von allen europäischen Nationen in der Geisterwelt am schlimmsten. Die

[1]) Das nachgelassene Werk vom jüngsten Gericht. Herausgegeben von I. Tafel im Diarium Spirituale T. 7. London 1846. S. 88.

guten wohnen in ebensolchen Häusern wie sie zu Lebzeiten hatten in einer Stadt die Gotenburg gleicht — wir entsinnen uns, daß Swedenborg dort seine ersten treuen Anhänger hatte. Die bösen wohnen in einem großen Städtegemenge, das außer Stockholm im Osten Falun, im Norden Borås usw. umschließt. Früher, als noch der König von Schweden Alleinherrscher war, hielt die Furcht seine Untertanen im Zaum. Da hatten sie keine Gelegenheit, mit ihren schlimmsten Eigenschaften, der Herrschsucht und dem Ehrgeiz, offen hervorzutreten. Jetzt zeigt sich ihre Herrschsucht unverhüllt, und zwar ist sie mit Gewinnsucht verbunden, weil die Schweden nicht so reich wie andere Völker sind. Fast alle streben nach öffentlichen Ämtern und Titeln, und in der Geisterwelt beschäftigen sie sich mit verderblichen Künsten (D. S. 5034 ff., 5462). Besonders hochmütig, eigennützig und herrschsüchtig sind die Mitglieder des schwedischen Adels. Wenn sie in der Geisterwelt ihre Ritterhaussitzungen abhalten, sind sie nach den Angaben der Engel außerstande, von ihrem Inneren zu reden, Gut und Böse zu unterscheiden, sondern beurteilen alles nach ihrem persönlichen Gefallen. Darum werden sie aus ihren Ämtern verjagt und sind schließlich genötigt, um Almosen zu betteln (D. S. 5461).

Nach Swedenborg ist die Geisterwelt der Versammlungsort für die meisten Toten. Nämlich nur wenige Menschen sind so gut, daß sie unmittelbar in den Himmel gelangen können, oder so böse, daß sie gleich nach dem Tode in die Hölle kommen. Bei den meisten herrscht zu ihren Lebzeiten keine Übereinstimmung zwischen äußerem und innerem Menschen, zwischen Wille und Verstand, die jedoch hergestellt werden muß, damit sie ihren rechten Platz im Jenseits finden können. Dies geschieht in der Geisterwelt.

Wie wir sahen, hat der Mensch bei seinem Eintritt in die Geisterwelt dasselbe Gesicht und dieselbe Stimme wie hier auf Erden. Dies verändert sich später, und er erhält das Gesicht und die Stimme, die seinem Inneren entspricht, d. h. der Liebe, die ihn beherrscht (amor regnans). Dadurch ist der Mensch außerstande, andere Gefühle vorzutäuschen, als die er wirklich besitzt. Er wird gezwungen so zu reden, wie er denkt, sein Mienen-

spiel gibt die Regungen seiner Seele wieder (De Coelo 457). Durch diese Veränderung offenbart der Mensch nicht nur anderen Geistern sein wahres Wesen, sondern auch sich selber. Alle zu Lebzeiten begangenen Sünden, auch die vergessenen, treten jetzt wieder in sein Gedächtnis und werden von den Engeln enthüllt, die beauftragt sind, sie zu beaufsichtigen. Denn der Mensch hat ein inneres Gedächtnis, in dem alles, was er gedacht, gewollt, geredet, gemacht, gesehen und gehört hat, eingeschrieben ist, und dieses innere Gedchätnis überlebt ihn nach dem Tode (De Coelo 463). Ich habe schon früher von dieser Lehre Swedenborgs gesprochen, daß der Mensch in seinem inneren Gedächtnis auch solche Dinge bewahrt, die sich nie in seinem äußeren Gedächtnis gefunden haben (s. oben S. 238). Der Mensch weiß während seines Erdenlebens nichts davon, daß er ein solches inneres Gedächtnis besitzt.

Die herrschende Liebe bestimmt also ausschließlich das Los des Menschen in der anderen Welt. „Die herrschende Liebe bleibt bei dem Menschen und verändert sich nicht in Ewigkeit" (De Coelo 477). Denn der Wille des Menschen macht sein eigentliches Wesen aus. „Der Mensch ist im ganzen so, wie er in seinem Willen und dadurch auch in seinen Gedanken ist, so daß ein böser Mensch sein eigenes Böses und ein guter sein eigenes Gutes ist" (De Coelo 463). Diese Überzeugung von der Vorherrschaft des Willens wird tatsächlich für die gesamte Eschatologie Swedenborgs entscheidend.

Eine endgültige Besserung ist daher nach dem Tode nicht möglich. Die Guten erhalten in der Geisterwelt Unterweisung als Vorbereitung zum Leben im Himmel. Wer in Falschheiten befangen war, aber doch ein gutes Leben geführt hat, muß eine Art Fegefeuer durchmachen an einem Ort, der „die niedere Erde" genannt wird[1]) (De Coelo 513). Die aber, deren herrschende Liebe böse war, können weder belehrt noch gebessert werden. Wenn die Übereinstimmung mit ihrer herrschenden Liebe hergestellt ist, gehen sie geradeswegs in die höllische Gemeinschaft ein, die sich in derselben Liebe befindet (De Coelo 512).

[1]) Swedenborg findet diesen Ort Hesek. 32, 18 erwähnt.

In diesem Gedanken finden wir zwei Hauptlehrsätze der Swedenborgschen Theologie wieder, nämlich, daß es keine Rechtfertigung allein durch den Glauben gibt und daß Gott die Ordnung selbst ist. Der Mensch erschafft sich selbst durch den freien Willen, durch die Liebe, die er zum Führer erwählt. Hier kehrt Swedenborgs Lehre aus der Oeconomia und De Cultu et Amore Dei unverändert wieder. Hat der Mensch die weltliche Liebe erwählt, so kann er nur durch eine Umgestaltung und Wiedergeburt gebessert werden und eine solche kann ebensowenig auf einmal geschehen, wie ein Baum an einem Tag aufwachsen (V. C. R. 586). Auch kann Gott diesen Menschen nicht aus Barmherzigkeit gegen die Gesetze der göttlichen Ordnung Seligkeit verleihen. „Die Engel sagen, es sei leichter, eine Eule in eine Taube zu verwandeln und einen Uhu in einen Paradiesvogel, als einen Geist der Hölle in einen himmlischen Engel" (De Coelo 527).

Dieser Auffassung zufolge denkt sich Swedenborg auch, — wie das Johannesevangelium, das er ständig in diesem Zusammenhange anführt —, daß die Bösen sich selbst ihr Urteil sprechen. Sie fühlen sich unter den Guten nicht wohl, weil sie ihre Freuden nicht verstehen und die himmlischen Wahrheiten nicht fassen können. Der Herr schließt keinen vom Himmelreich aus. Wer in der Todesstunde den Herren anruft, um durch ihn aus Barmherzigkeit unmittelbar erlöst zu werden, darf nach dem Tode zu der untersten Schwelle des Himmelreiches aufsteigen. Wenn er aber hierhin gelangt ist und ihm das himmlische Licht entgegenströmt, wird er von Schwindel ergriffen. Ihm dunkelt es vor den Augen, ihm schwinden die Gedanken, sein Herz klopft in unaussprechlicher Angst, er windet sich wie die Schlange vor dem Feuer und stürzt sich kopfüber in den Abgrund, der sich ihm zu Füßen öffnet, und erst wenn er bei seinesgleichen in der Hölle angelangt ist, kann er wieder atmen (De Coelo 525, V. C. R. 622)[1]). Gott selber

[1]) Diese Schilderung steht offenbar in keinem Zusammenhang mit Platos berühmtem Gleichnis von der unterirdischen Grotte (Der Staat, VII, 515), sondern ist eine Fortentwicklung des Grundgedankens, den wir im Worte des Johannesevangeliums finden, das Gericht bestände darin, daß das Licht in die Welt gekommen sei und die Bösen das Licht haßten

wirft also keinen in die Hölle. Der Mensch, der im Bösen ist, ersehnt sich nichts Höheres, als dorthin zu gelangen, wo seine anderen Bösen sind (De Coelo 547).

In der Hölle sind also die bösen Geister in ihrer eigenen Atmosphäre. Sie genießen das Höllenfeuer, den Gestank und den Schmutz, und wenn ein Strahl des Himmelslichtes in die Hölle dringt, entfliehen sie ihm, um im Lichte der Hölle zu leben, das wie glühende Kohlen und wie brennender Schwefel leuchtet. Sie haben schwarze, behaarte Gesichter voll Blasen, Geschwülsten und Wunden, doch untereinander glauben sie, daß sie wie Menschen aussähen (De Coelo 553). Sie dürfen sich den Vergnügungen hingeben, die mit ihren Lüsten übereinstimmen. In den gelinderen Höllen gibt es einfache Hütten, zu einer Stadt mit Gassen und Straßen vereint. Aus den Häusern hallt unaufhörlicher Zank, und in den Gassen wird geraubt und geplündert. Andere Höllengeister wohnen in schmutzigen Häusern der Unzucht, während sich wieder andere wie wilde Tiere in düsteren Wäldern verfolgen (a. a. O., S. 586). So quälen und plagen sie einander und finden darin ihr höchstes Vergnügen. Ihre einzige Qual ist, wenn sie von den Engeln in ihrer Raserei zurückgehalten werden, denn dann fühlen sie sich in ihren Vergnügungen gehemmt. Die Engel bestrafen sie nicht, um sie dadurch zu bessern — das wäre ja vergeblich — sondern, um sie durch Furcht im Zaum zu halten. Dies ist das einzige Mittel, das es gibt, denn ohne Furcht vor Strafe würde die Hölle zersplittern wie ein irdisches Reich ohne Gesetze (De Coelo 581). Auf diese Weise werden die Höllengeister nur durch die Unmäßigkeit ihrer Begierden selbst gestraft.

Ebenso eigenartig persönlich sind Swedenborgs Vorstellungen von der himmlischen Seligkeit. Sie besteht für ihn nicht in einem ewigen Genießen. Denn jeder, selbst der höchste Genuß, führt auf die Dauer zum Überdruß. In der schönen Einleitung zu De Amore Conjugiali wird geschildert, wie ein Engel einmal in der Geisterwelt Weise aus allen christlichen Reichen der

(Joh. III, 19—21). Man wird beobachten, daß Swedenborg diese Stelle ständig im Zusammenhang mit der Schilderung anführt, wie die Menschen nach dem Tode ihr Urteil selber fällen.

Welt zusammenruft, um ihre Vorstellungen von der himmlischen Seligkeit zu hören. Es zeigt sich da, daß sie sich die Seligkeit alle, trotz gegenseitiger Unterschiede, wie ein unaufhörliches Genießen vorstellen. Aber der Engel führt sie in die Gemeinschaft der Geister ein, wo ihr Ideal himmlischer Seligkeit verwirklicht ist, damit sie sehen sollen, wie die Bewohner dort nach mehrtägigem Aufenthalt der Genüsse müde sind und sich fortsehnen. Und dies gilt nicht nur von denen, die glaubten, die höchste Seligkeit bestände in paradiesischen Freuden, im Wandeln durch Rosenhaine und dem Lauschen der Harfenklänge, sondern auch von denen, die einen ewigen Sabbat erwarteten, ein unaufhörliches Verherrlichen Gottes und ein ständiges Erheben des Herzens zu Gott. Sie finden die Geister in ihren Tempeln sitzen, ohne länger auf die Predigten zu hören, durch die sie schon taub und müde gemacht sind, ermattet von der ständigen Ekstase, bis sie zuletzt die Türwächter bestürmen, sie aus dem Raum der Qual zu entlassen. Und der Engel erklärt ihnen da, himmlische Freude sei, etwas zu tun, was einem selber und anderen zu Nutzen sei (D. A. C. 5).

In einer anderen von Swedenborgs Memorabilia drücken drei neuangekommene Geister ihr Erstaunen darüber aus, daß es im Himmel Ämter, Dienststellungen, Verrichtungen, Handelsgeschäfte und wunderbare Handwerke gäbe, denn sie hatten geglaubt, durch ihr Scheiden von der natürlichen Welt zu ewiger Ruhe von der Arbeit zu gelangen. Aber einer der ältesten Geister fragt sie: „Habt ihr unter ewiger Ruhe von der Arbeit eine ewige Beschäftigungslosigkeit verstanden, in der ihr unaufhörlich sitzen oder liegen solltet, während eure Brust Genüsse einatmen und euer Mund Freuden trinken sollte?" Und als die Neuankömmlinge dies bejahten, belehrt er sie, daß Beschäftigungslosigkeit nur Schlaffheit und Schläfrigkeit erzeuge und darum mit wahrem Genuß nicht zu vereinen sei. Die Spannung des Geistes (intensio animi) halte das ganze System des Körpers elastisch, und diese Spannung des Geistes könne nur durch Schaffen und Arbeiten erlangt werden. Darum gibt es im Himmel Ämter, Dienststellen, größere und kleinere Gerichtshöfe, ebenso wie Künste und Hand-

werk. Darauf werden die Neuankömmlinge durch die große Bibliothek geführt, die nach den verschiedenen Wissenschaften in kleinere Abteilungen geordnet ist, und sie wundern sich darüber, daß es im Himmel Bücher, Pergament und Papier, Feder und Tinte gibt. Darauf werden sie in Museen, Gymnasien und Kollegien geführt, wo die geistigen Übungen und Wettstreite stattfinden. Dann bringt man sie zu den Vorstehern, Verwaltern und Beamten der Stadt, die ihnen die wunderbaren Arbeiten zeigen, welche auf geistige Art von den Künstlern gebildet werden. Als sie schließlich davon überzeugt sind, daß ewige Ruhe keine Beschäftigungslosigkeit ist, kommen einige Jungfrauen und schenken ihnen Handarbeiten, die sie selber gestrickt und gesponnen haben, und singen eine Ode, worin sie in himmlischen Tönen die nützlichen Werke und ihre Annehmlichkeiten preisen (D. A. C. 207).

Jeder Engel hat also im Himmel seine Beschäftigung zu verrichten, und seine Güte zeigt sich in dem Nutzen, den er bringt (De Coelo 387). Es gibt im Himmel unzählige kirchliche, bürgerliche und häusliche Beschäftigungen aller Art. Es gibt Engel, welche die Aufgabe haben, kleine Kinder, die in das Himmelreich gekommen sind, zu erziehen. Andere Engel werden in die Geisterwelt gesandt, um die Neuankömmlinge gegen die Angriffe der bösen Geister zu schützen, während andere Aufsicht in der Hölle führen (De Coelo 391—393). Und alle Arbeit wird im Himmel nur zum Vergnügen, aus Liebe zum Nutzen, getan, denn die Engel arbeiten nicht für Gewinst, denn alles, was sie zum Leben brauchen, wird ihnen geschenkt; sie haben freie Wohnung, freie Kleidung und freie Nahrung (De Coelo 393).

Ein jeder hat also seine tägliche Arbeit zu verrichten. Aber er arbeitet nicht ununterbrochen, das würde ihn ermüden. Auch im Himmel gibt es Ruhetage, Festtage, wo man den Predigern lauscht, und besondere Feiertage, wo von morgens bis abends Musik und Gesang auf dem Markt ist und Spiele und Schauspiele vor den Stadttoren stattfinden. Auf weinlaubgeschmückten Orchesterplätzen sitzen da die Musikanten in drei Reihen übereinander mit Saiten- und Blasinstrumenten, und ihnen zur Seite

stehen Sänger und Sängerinnen. Sie erfreuen die Mitbürger durch die schönsten Gesänge.

Und auch alltags wechselt die Arbeit ständig mit Zerstreuungen, Körperübungen und edlen Künsten. Morgens hört man aus den Häusern am Markte die lieblichsten Lieder von Jungfrauen und Mädchen durch die ganze Stadt klingen. Wenn sie verstummen, schließen sich alle Fenster und Türen und die ganze Stadt liegt stumm da. Nirgends sieht man jemand herumstreichen. Alle sind von ihrer Arbeit in Anspruch genommen. Aber zur Mittagszeit öffnen sich die Türen und nachmittags hier und da die Fenster, und man schaut den Spielen der Knaben und Mädchen auf der Straße zu, die von ihren Lehrern, die in den Pfeilergängen der Häuser sitzen, überwacht werden. Außerhalb der Stadt finden verschiedene Spiele der Knaben und Jünglinge statt, Wettlaufen, Speerwerfen und Ballspiele. Dort halten die Knaben auch Wettstreite ab, und wer am raschesten zu begreifen, zu reden und handeln vermag, erhält zur Belohnung einige Lorbeerblätter. Außerhalb der Stadt finden auch Theateraufführungen statt, wo Schauspieler die verschiedenen Tugenden des moralischen Lebens darstellen und unter ihnen gibt es auch Gaukler (D. A. C. 17).

* * *

Der eigenartigste Abschnitt des eschatologischen Systems ist bei Swedenborg bekanntlich seine Lehre von der Ehe im Jenseits. Sie erhielt erst spät die ausgesprochen dogmatische Form, in der wir ihr in dem schon zu Swedenborgs Lebzeiten verbreitetsten und später populärsten Werk, Delitiae Sapientiae de Amore Conjugiali (Amst. 1768) begegnen. Doch ist es nicht schwer, hier wie auch sonst die Grundgedanken seiner Lehre schon in seinen naturwissenschaftlichen Werken aufzufinden.

In dem 1741 verfaßten Buche De anima hat er schon, wie ich oben angedeutet habe (S. 131), den Gedanken an eheliche Verbindungen im Leben nach dem Tode aufgestellt, obwohl dies von Forschern bis jetzt nicht bemerkt zu sein scheint. Er behandelt da zuerst in seinem Kapitel die geschlechtliche Liebe

(S. 93 ff.), die er auf dieselbe physiologisch eingehende Art zergliedert, wie später in De Amore Conjugiale. Wenn diese geschlechtliche Liebe nur von dem animus herstammt, ist es ein Verlangen, das nur auf körperliche Wollust ausgeht. Hat sie jedoch in der anima ihren Ursprung, so bezweckt sie etwas Hohes und Edles. In einem folgenden Abschnitt behandelt Swedenborg „Odium et aversatio veneris". Er tadelt hier scharf die Abneigung gegen die Geschlechtsliebe, wenn sie in Eigenliebe oder Widerwillen gegen das menschliche Geschlecht ihren Ursprung hat oder auf der Gefühllosigkeit des Alters für Schönheit beruht. Wer jedoch aus Prinzip alle geschlechtliche Liebe als unrein und unerlaubt mißbilligt, kann dagegen nicht getadelt werden. Er besitzt die höchste Tugend, die Keuschheit. In diesen Unterschieden finden wir nur die übliche lutherische Auffassung jener Zeit wieder.

Eigenartiger sind die zwei folgenden Kapitel über Amor conjugialis und Odium conjugiale. Swedenborg betont hier, daß die echte eheliche Liebe nicht nur eine Vereinigung der Körper, sondern auch des Geistes (conjunctio mentium) ist. Und wenn beide Ehegatten nach einem geistigen Ziel streben, entsteht auch eine Vereinigung von beider Seelen. Dies führt zu einem himmlischen Leben auf Erden, und da die Vereinigung dieser Seelen hier im Leben andauert, auch wenn der körperliche Genuß aufhört, kann man mit Recht glauben, daß beider Seelen (animae) auch im Himmel vereint werden. „Solche Ehen und solche Liebe entstehen und entwickeln sich jedoch nicht zufällig, sondern durch Gottes besondere Vorsehung" (a. a. O., S. 96).

Man würde in diesem Ausspruch vielleicht weiter nichts verspüren als einen Wiederklang jener bei christlichen Ehegatten aller Zeiten recht üblichen Hoffnung auf eine gemeinsame Seligkeit. Doch im folgenden Abschnitt hat Swedenborg mit der ihm eigenen Neigung für symmetrische Konstruktion eine entsprechende Strafe für die Ehegatten zu finden gesucht, die hier auf Erden in Zwietracht gelebt haben. Wenn ihre körperliche Wollust aufhört, bleibt nur noch ein mörderischer, unsterblicher Haß, der schließlich auch ihre anima ergreift. „Dies ist die irdische Hölle,

und man kann mit Recht glauben, daß die eine Seele auch die andere quälen wird wie zwei Erinnyen und Furien im Erebus. Auch solche Uneinigkeiten (disjugia) und Ehescheidungen der Seelen in der Hölle scheinen nicht zufällig zu entstehen, sondern werden aus den allerernstesten Gründen von der Vorsehung zugelassen." Zuletzt sagt Swedenborg, man könne aus der ehelichen Liebe und aus dem ehelichen Haß darauf schließen, wie die unzähligen dazwischen liegenden Arten von Ehen, welche die ganze Welt erfüllen, beschaffen sein müßten (a. a. O., S. 97).

Sicherlich war es Swedenborgs Absicht, dies Thema in De Cultu et Amore Dei weiter zu entwickeln. In den ausgeführten Teilen ist nur nebenbei von der Ehe des ersten Paares die Rede, aber in Worten, die deutlich zeigen, daß Swedenborg auch hier die Ehe auf himmlischen Ursprung zurückführt und in einer Vereinigung der Seelen bestehen läßt. Außerdem beobachtet man, daß die Ehe durchgängig als Symbol für kosmische Verbindungen verwandt wird. Es gibt eine Ehe zwischen Himmel und Erde, zwischen Leben und Natur, die aus der eigenen Brautkammer des Himmels stammt und beim Licht der himmlischen Brautfackel, der Liebe, geweiht wird. In den ersten Teilen der Adversaria hat die Ehe ihre himmlische Entsprechung, ihren höchsten geistigen Ursprung, in der göttlichen Ehe zwischen dem Wahren und dem Guten und in der Verbindung des Messias mit der Kirche.

Nachdem Swedenborg in seinem theologischen System die Menschen nach dem Tode hatte zu Engeln werden lassen, lag es ja äußerst nahe, den Gedanken an eine Ehe im Himmel wieder aufzunehmen. Von Kirchenvätern, Scholastikern und protestantischen Theologen, welche den Engeln körperliche Eigenschaften zulegten und dadurch bewogen wurden, sie für geschlechtlich verschieden anzusehen, war dieser Gedanke ja oft berührt. Wir haben auch gesehen, daß Swedenborg bei der Abfassung von De Cultu et Amore Dei diese Anschauung bei Milton finden konnte. Auf einen Einfluß von dieser Seite deutet auch der Umstand, daß Swedenborg bei seiner ersten ausführlichen Behandlung der Frage nach dem Ursprung und der himmlischen Entsprechung der Ehe in den Arcana Coelestia (2727—2759), den ehelichen Ver-

bindungen im Himmel denselben luftigen Charakter gegeben hat, den sie bei Milton besitzen. Hier ist von einem wirklichen ehelichen Verkehr nicht die Rede. Wer auf Erden in wahrer ehelicher Liebe gelebt hat, darf auch als Engel zusammen wohnen, zuweilen mit den Kindern. Es herrscht zwischen ihnen keine Vereinigung der Körper, sondern nur der Geister (unio mentium C. A. 2732). Den kühnen Gedanken aus De Anima, daß diejenigen, welche auf Erden in ehelicher Zwietracht gelebt haben, auch in der Hölle weiter zusammen leben und einander quälen, wagt er noch nicht aufzunehmen. Wer auf Erden nicht in wirklicher ehelicher Liebe zusammengelebt hat, wird nach dem Tode getrennt. Unzucht kommt in der Hölle nicht vor. Die bösen Lüste setzen sich in Liebe zu Schmutz und Exkrementen um.

Etwas ausführlicher behandelt ist hier der Gedanke von dem Ursprung der Ehe aus der himmlischen Ehe, der Vereinigung von Gutem und Wahren bei Gott. Mit dem Guten und Wahren strömt auch die eheliche Liebe von Gott aus, aber sie verändert ihren Charakter je nach der Beschaffenheit des Empfängers, wie sich das Sonnenlicht ganz nach den Gegenständen, in die es hineinstrahlt, verändert. Auf diese Weise kann himmlische Seligkeit in Wollust der Hölle verwandelt werden (A. C. 2741). Wir sehen also, daß Swedenborg schon hier die eheliche Liebe in sein Emanationssystem eingegliedert hat.

Noch in der Darstellung der himmlischen Ehen in der um 1757 geschriebenen Abhandlung de Coelo et Inferno faßt Swedenborg sie als rein geistige Verbindungen auf. „Die Ehe im Himmel ist nicht wie die Ehe hier auf Erden. Im Himmel gibt es geistige Heiraten, die nicht Heiraten (nuptiae) genannt werden sollten, sondern Seelenverbindungen aus der Ehe zwischen Gutem und Wahren. Auf Erden nennt man es dagegen Heiraten, da es nicht nur geistige, sondern auch fleischliche Verbindungen sind." (De Coelo 382.) Demzufolge werden zwei Gatten im Himmel auch nicht Mann und Frau genannt. Der Grund dafür, daß Swedenborg keine Heirat im Himmel annimmt, ist leicht zu sehen. In demselben Stücke weist er auf das Wort im Lukasevangelium (XX, 35) hin, daß sich die, welche von den Toten auf-

erstehen und in jene Welt kommen, „weder freien noch freien lassen".

Auf die Dauer kann er sich jedoch der logischen Konsequenz nicht entziehen. Da er die Engel und Geister mit Körpern und allen körperlichen Funktionen ausgestattet hat, muß die eheliche Liebe unter ihnen auch geschlechtlicher Art sein. Zu diesem Schluß ist er schon in der Apocalypsis Explicata (992) gelangt und in De Amore Conjugiali ist der Gedanke schließlich ganz entwickelt. Nach dem Tode ist der Mann ein Mann und das Weib ein Weib ganz wie auf Erden. Ehegatten genießen daher denselben Geschlechtsverkehr wie hier auf Erden, nur lieblicher und seliger (D. A. C. 51). Das Wort des Evangelisten, daß die Menschen nach der Auferstehung nicht freien, sucht er zu umgehen mit der freilich recht gewagten Erklärung, mit dieser Bibelstelle sei geistliche Ehe gemeint, nämlich die Vereinigung des Menschen mit Gott, die schon auf Erden stattfinden muß (D. A. C. 41). In einer seiner Memorabilien erzählt Swedenborg von seiner Begegnung mit drei neu aus der Welt angekommenen Geistern, die sich höchlichst verwundern, als sie erfahren, daß es im Himmel die schönsten Jungfrauen und die edelsten jungen Männer gibt. Und noch mehr staunen sie, daß es Ehen im Himmel gibt und die Liebe zwischen den Gatten der irdischen ähnlich ist. Als die drei Ankömmlinge dieses hören, fragen sie: „Liest man denn nicht im Worte, daß es im Himmel kein Freien gäbe, da wir dort Engel sind?" Hierauf antworten die Engelgeister: „Schaut auf zum Himmel, so werdet ihr Antwort erhalten!" Da öffnete sich der Himmel und zwei Engel stiegen hernieder und sagten, es gäbe im Himmel ebenso wie auf Erden Ehen und mit dem Bibelwort seien geistliche Ehen gemeint (D. A. C. 44).

Diese himmlische Liebe ist keusch und rein, weil sie nicht nur eine körperliche, sondern auch eine geistige Vereinigung ist. Kinder werden aus diesen Ehen nicht geboren, anstatt dessen entstehen Liebe und Weisheit. Durch ihre Vereinigung werden die Gatten von dem menschlichen Willen erfüllt, weise zu sein und was zur Weisheit gehört zu lieben (D. A. C. 51—52).

Erst durch diese Vereinigung entsteht der Mensch in seiner Ganzheit (Homo in sua plenitudine). Im Himmel bilden zwei Gatten nicht zwei, sondern einen Engel. Denn Mann und Weib sind so geschaffen, daß sie beide zusammen einen Menschen, ein Fleisch ausmachen, jeder einzelne ist nur ein halber Mensch (D. A. C. 37). Der Mann ist geschaffen, um das Wahre zu verstehen, die Frau, um das Gute zu lieben. Und da bei Gott die Ehe zwischen dem Guten und dem Wahren besteht, so geht von ihm eine allumfassende eheliche Sphäre aus (Universalis sphära conjugialis), die sich durch das ganze Weltall erstreckt von den Engeln bis zu den Würmern. Wir haben also eine absteigende Stufenreihe ehelicher Liebe — in niederer Form geschlechtlicher Liebe — durch die gesamte Weltschöpfung.

Da Swedenborg auf diese Weise die Ehe als unumgänglichen Bestandteil in seine Eschatologie eingeführt hat, ist es klar, daß er die Menschen auch neue eheliche Verbindungen im Jenseits eingehen lassen muß. Oft treffen sich zwei Ehegatten nach dem Tode nur in dem ersten äußeren Zustande in der Geisterwelt. Wenn sie später nach ihrer herrschenden Liebe umgeformt sind, können sie nicht mehr zusammen leben, wenn ihre Ehe hier auf Erden nur äußerlich und nicht zugleich eine Seelenehe gewesen ist. Sie trennen sich nun, und jeder erhält einen neuen Ehegatten, mit dem er innerlich übereinstimmt (D. A. C. 47—50). Wer auf Erden keusch im Zölibat gelebt hat, darf, wenn er sich einen Gatten gewünscht hat, eine Ehe eingehen. Wenn sein Sinn dagegen nach keiner Ehe steht, darf er unverheiratet leben, aber neben dem Himmel. Das Vorhandensein einer Sphäre von ewigem Zölibat stört nämlich die Sphäre der ehelichen Liebe, die die wahre Himmelssphäre ist (D. A. C. 54).

Im Gegensatz zu der ehelichen Liebe steht natürlich „amor scortatorius", die Hurenliebe, die ihren Ursprung im menschlichen Sündenfall hat und in der Zusammenpaarung der Bösen und der Falschen besteht. Hieraus entsteht alle Unreinheit in der Hölle (D. A. C. 425—430). Hierhin kommen alle, die sich gegen die eheliche Liebe vergangen haben. Und auch hier gilt der Swedenborgsche Satz, daß im Jenseits jeder, der Gute wie

der Böse, sein Vergnügen hat. Die im Erdenleben der Hurenliebe ergeben waren, müssen sich auch in der Hölle im Neste der Unzucht aufhalten, wo sie sich wie Tiere paaren und einander zerreißen und trotz aller Wollust nur Ekel und Widerwillen vor einander empfinden. In den Beschreibungen, wie sich das Leben im Jenseits für die verschiedenen Arten von Ehebrechern gestaltet, hat Swedenborg vielleicht deutlicher als je seine großartige Dichterphantasie bewiesen. Die Inferno-Gemälde, die er hier aufrollt, haben wirklich etwas Dämonisches und Entsetzliches, das selbst auf einen modernen Leser seinen Eindruck kaum verfehlen wird. Die Verdammten werden in der Hölle zu Sirenen geführt, die sie als blühende schöne Mädchen locken, aber in dem Augenblicke, wo sie sie umarmen wollen, zeigen sie sich als schwarze Ungeheuer. Und wenn sie sich trotzdem von ihrer wahnsinnigen Lust verleiten lassen, werden sie in noch tiefere Höllen geworfen. Sie haben weiße Gesichter, die so aussehen, als bestänen sie nur aus Haut, ihre Stimmen sind rauh und röchelnd, ihre Kleider zerrissen, ihr Gang krumm und gebeugt. Zuletzt geht ihnen jede Fähigkeit zur Unzucht verloren, und sie werden von Überdruß zum anderen Geschlecht ergriffen (D. A. C. 505, 510).

De Amore Conjugiali beschäftigt sich jedoch bekanntlich nicht nur mit der Geschlechtsliebe im Jenseits, sondern gibt auch eine sehr ausführliche psychologische Zergliederung der Ehe und Geschlechtsliebe hier auf Erden. Es ist mir unmöglich, hier auf Einzelheiten einzugehen und es ist auch unnötig, da wir auch hier Swedenborgs wohlbekanntes psychologisches Schema haben. Wie die Sphäre der ehelichen Liebe vom Himmel herabsteigt, so steigt auch die Sphäre der Hurenliebe von der Hölle auf. Sie begegnen sich im Jenseits in der Geisterwelt beim Menschen in der mens (D. A. C. 437). Ich brauche nicht weiter Swedenborgs Schilderung vom Gleichgewichtszustand und vom Einsatz des freien Willens anzuführen.

Beim Menschen hat die Ehe gesteigerte geistige Fähigkeit zur Folge, beim Mann wird die mens zu höherem Licht, beim Weibe zu höherer Wärme erhoben. Die innere Seele öffnet sich

mehr und mehr, so daß der Mensch Gott intensiv sieht und erkennt und von der anima steigt Licht und Wärme auch zu den niederen Teilen und veredelt auch sie (D. A. C. 191). Den Nachkommen vererbt sich diese gesteigerte Fähigkeit als Empfänglichkeit für Liebe und Weisheit (D. A. C. 204). Von der Hurenliebe gilt natürlich das Gegenteil.

Die wahre eheliche Liebe ist keusch in all ihren Genüssen. Aber völlig rein ist sie weder bei Menschen noch bei Engeln. Unter dem Geistigen liegt beim Menschen ein Natürliches, das nicht keusch ist, dazwischen ist eine Tür auf Angeln. Wenn sie offen ist, vermischt sich das Keusche mit dem Unkeuschen (D. A. C. 146).

Das oben Angeführte dürfte genügen, mich einer weiteren Erörterung der Swedenborgschen Ehelehre zu entheben. Wie wir sehen, ist sie nichts anderes als seine uns seit der Oeconomia bekannte Psychologie, die hier auf eine unzweifelhaft sehr sinnreiche Art auf die geschlechtlichen Verhältnisse angewandt ist.

Wenn man Swedenborgs Lehre von der ehelichen Liebe aber auch bis in die kleinsten Einzelheiten mit seinem System in Verbindung bringen kann, drängt sich einem doch die Frage auf, warum er der Ehe und der geschlechtlichen Liebe einen so zentralen Platz in seinem Lehrgebäude gegeben hat. Schon bei meiner Behandlung seiner Träume aus der Zeit seiner religiösen Krise habe ich seine ungewöhnlich starke sexuelle Veranlagung hervorgehoben. Von seinen eigenen Liebeserfahrungen sind wir leider nur recht mangelhaft unterrichtet. Die bei den meisten Swedenborgbiographen erwähnte Anekdote von seiner unglücklichen Liebe zu Emerentia, der jüngsten Tochter Polhems, scheint bedeutend romantisiert zu sein. Sie stammt aus einer sehr trüben Quelle, einem anonymen Dokument, das in der Exegetisch-Philanthropischen Gesellschaft 1789 vorgelesen wurde. Nach dieser Erzählung (Tafel I, S. 50), soll Polhem Swedenborg das schriftliche Versprechen gegeben haben, ihm das fünfzehnjährige junge Mädchen später zur Gattin zu geben, und seine Tochter gezwungen haben, dies zu unterschreiben. Das junge Mädchen grämte sich so sehr darüber, daß ihr Bruder Gabriel den Kon-

trakt aus Mitleid von Swedenborg stahl, dessen größtes Vergnügen es war, ihn täglich durchzulesen. Sein Kummer über den Verlust war so groß, daß Polhem darauf bestand, die Ursache zu wissen und sich bereit erklärte, ihm das Dokument zurückzuschaffen. Als aber Swedenborg selbst Emerentias Verzweiflung sah, trat er freiwillig von seinem Anrecht zurück und verließ Polhems Haus mit dem feierlichen Eid, nie mehr an irgendeine Frau zu denken, geschweige denn sich wieder zu verloben. Darauf begann er seine ausländischen Reisen. Endlich gibt das Schriftstück noch an, Swedenborg habe den Töchtern und Schwiegersöhnen der Emerentia Polhem, wenn sie ihn in seinem Garten besucht hätten, versichert, daß er, so oft er es wünschte, mit ihrer verstorbenen Mutter rede.

Das einzige zuverlässige Schriftstück, auf das wir uns stützen können, um diese Erzählung zu prüfen, ist ein Brief von Swedenborg an Benzelius vom 14. September 1718 (A.s Opero I, S. 286). Aus diesem geht hervor, daß Polhem Swedenborg ursprünglich seine älteste Tochter Maria versprochen hatte: „Die älteste Tochter Polhems ist mit dem Hofjunker des Königs, namens Manderström verlobt, ich möchte wissen, was die Leute dazu sagen, da sie mir versprochen war. Seine zweite Tochter ist nach meinem Geschmack viel hübscher[1])." Wie es scheint, hat sich Swedenborg ganz leicht über den Verlust getröstet in der Hoffnung auf Polhems zweite Tochter. Doch hat er — wie Tafel (I, S. 635) auf Grund eines Briefes von Polhem an Benzelius hervorhebt — schon im Anfang des nächsten Jahres jeden Verkehr mit Polhem abgebrochen, in dessen Heim er nach seinen Angaben wie ein Sohn geliebt wurde. Es ist möglich, daß er in dem dazwischenliegenden Halbjahre bei Polhem um die Hand der jüngeren Tochter Emerentia angehalten und das Mißlingen auch dieses Heiratsplanes den Bruch zwischen ihnen herbeigeführt hat. Man muß es jedoch für wahrscheinlicher halten, daß seine Verbitterung gegen Polhem mehr in der fehlgeschlagenen Hoffnung,

[1]) Im Diarium Spirituale wird Maria Polhem als eitel und weltlich geschildert: „Den Hauptwert im bürgerlichen Leben legte sie auf Eleganz und auf das Zubereiten von Speisen."

sein Schwiegersohn zu werden, begründet lag, als in der etwas plötzlich auftauchenden Liebe zu Emerentia Polhem. Hierin wird man auch dadurch bestärkt, daß er in einem Gespräch mit dem Dänen Tuxen (Tafel II, S. 437) offenbar auf seine getäuschte Hoffnung auf Maria Polhem (vgl. Tafel I, S. 635) anspielt, wenn er von der einzigen Gelegenheit erzählt, wo er auf dem Wege zur Ehe gewesen sei. Von einem Eid, sich nie zu verheiraten, spricht er hier nicht, und man weiß auch, daß ihm später der Gedanke an eine vorteilhafte Partie nicht fremd gewesen ist.

Von seinem Verhältnis zu Frauen sind wir wennmöglich noch mangelhafter unterrichtet. Robsahm erzählt in seinen Memoiren: „Sonst weiß man, daß Swedenborg in seiner Jugend eine Maitresse gehabt hat, die er verließ, da sie ihm untreu wurde. Aber im übrigen findet sich bei ihm nicht die geringste Spur einer unordentlichen Liebe" (a. a. O., S. 122). Tafel hat sich unnütze Mühe gegeben, nachzuweisen, daß diese Bemerkung durch eine falsche Auffassung der Bewerbung Swedenborgs um Emerentia Polhem entstanden sei. Ebenso hat er mit den seltsamsten Gründen den Irrtum der Angabe Tuxens beweisen wollen, er habe Swedenborg gefragt, ob er sich in seiner Jugend von geschlechtlichen Versuchungen habe frei halten können und zur Antwort erhalten: „Nicht ganz und gar. In meiner Jugend hatte ich in Italien eine Maitresse[1])." Man kann natürlich diese Angaben unmöglich für völlig falsch erklären, da ihnen weder eine Äußerung Swedenborgs noch eine gegenteilige Aussage seiner Zeitgenossen widerspricht. Sie werden dagegen durch das Traumtagebuch bestärkt, wo Swedenborg erklärt, daß die Neigung zu Frauen seine Hauptleidenschaft gewesen sei, eine Tatsache, die auch durch seine sinnlichen Träume bestätigt wird. Nach diesen Träu-

[1]) Tafel, a. a. O., II. S. 437. Der einzige Grund Tafels, der zur Diskussion aufgenommen werden kann, ist der Hinweis, daß Swedenborg erst mit 50 Jahren nach Italien kam. Der Ausdruck „in meiner Jugend" kann auch eine falsche Übersetzung von „in meinen jüngeren Tagen" sein — wir besitzen Tuxens Erzählung nur in der englischen Übersetzung von August Nordensköld — oder vielleicht ein Mißverständnis des Berichterstatters. Swedenborg, der zur Zeit der Unterredung 82 Jahre alt war, könnte sich übrigens auch in der Zeit seiner Italienreise geirrt haben.

men, wie nach den ganz bis in Einzelheiten gehenden Schilderungen des ehelichen Zusammenlebens in De Amore Conjugiali scheint es ganz unmöglich, daß Swedenborg zeitlebens keusch gelebt haben soll, was er übrigens auch nie behauptet hat. Er betont auch in De Amore Conjugiali, daß sich die Geschlechtsliebe bei sehr leidenschaftlichen Männern nicht ohne Schaden bezwingen läßt, wenn sie nicht beim Eintritt in das Jünglingsalter heiraten konnten. Sicherlich rechnete er sich selbst zu diesen. Außerehelicher Geschlechtsverkehr (fornicatio) erscheint ihm auch als eine gelinde Sünde, falls man nach der ehelichen Liebe strebt. Im selben Maße wie der Mann die eheliche Liebe dem unkeuschen Zustand vorzieht, befindet sich sein Wille und Verstand, also sein innerer Mensch, in der ehelichen Liebe. Und wenn er trotzdem seinen außerehelichen Verkehr fortsetzt, so ist es für ihn eine Notwendigkeit (D. A. C. 450—452). Denn in der fornicatio kann die eheliche Liebe verborgen sein, wie das Geistige in dem Natürlichen (D. A. C. 449). Es ist ein Zwischenstadium zwischen der ehelichen Liebe und der fleischlichen Wollust und kann zu beiden führen. Swedenborg rät auch den Jünglingen, die keine Ehe eingehen können, aber außerstande sind, ihre Lüste zu zügeln, sich eine Geliebte zu nehmen, um sich nicht durch ein ungeordnetes Geschlechtsleben zu verderben.

Durch die im Tagebuch beschriebene Krise glaubte sich Swedenborg von seiner Hauptleidenschaft geheilt, und während der letzten dreißig Jahre seines Lebens hat er sich anscheinend jedes geschlechtlichen Verkehrs enthalten. Er scheint immer in Frauengesellschaft schüchtern gewesen zu sein, und dies hat sich durch sein einsiedlerisches Junggesellenleben noch gesteigert. Robsahm erzählt (a. a. O., S. 122), Swedenborg habe nie ein weibliches Wesen in sein Zimmer eingelassen, ohne daß jemand zugegen war, „denn", sagte er, „Frauenzimmer sind listig, sie könnten vorgeben, daß ich ihre nähere Bekanntschaft suche."

Aus diesen Tatsachen, die ich hier so unparteiisch wie möglich versucht habe, zusammenzustellen, scheint mir deutlich hervorzugehen, daß Swedenborg niemals das ungetrübte Liebesglück erfahren durfte, welches ihm sein starkes Triebleben als

die höchste irdische Seligkeit vorspiegelte. Darum verlegte er es in das Leben nach dem Tode. Es war für ihn nicht nur eine logische Notwendigkeit, sondern auch ein psychisches Bedürfnis, daß die himmlische Liebe auch alle physischen Genüsse des Zusammenlebens enthielt. All seine indiskreten und unnötig umständlichen Schilderungen der ehelichen Freuden im Himmel, der unersättlichen Liebeslust der männlichen Engel, und des „sechsten Sinnes" bei den weiblichen Engeln, „des Sinnes, die eheliche Liebe des Mannes zu ergötzen", lassen sich daraus erklären. Darum enthält De Amore Conjugiali auch neben so vielen lächerlichen und geschmacklosen Teilen Stellen von einer hohen poetischen Schönheit und einem Gedankenflug, wie kein anderes Werk von Swedenborg

Daß Swedenborg selber hoffte, das eheliche Glück, das ihm hier versagt war, genießen zu dürfen, wird uns in einer Angabe angedeutet, die von den Swedenborgianern überliefert und erst von Gorth Wilkinson veröffentlicht worden ist, und die allem Anschein nach auf Wahrheit beruht. Dieser Überlieferung nach pflegte Swedenborg zu sagen, er habe im Jenseits seine zukünftige Gattin gesehen, die ihn dort erwartete, auf Erden sei sie als Gräfin Gyllenborg bekannt gewesen. Diese Gräfin war die Gemahlin von Fredrik Gyllenborg, Elisabeth Stiernerona, eine pietistisch gesinnte Dame, die ein zweibändiges Erbauungsbuch, „Marias gutes Teil" geschrieben hatte. Swedenborg war schon seit 1733 mit ihrem Mann und ihrem Vater eng befreundet. Fredrik Gyllenborg starb 1759 und wurde wegen seiner Herrschsucht — er war bekanntlich einer der schlimmsten Ränkeschmiede der Freiheitszeit — von Swedenborg in die Hölle versetzt. Seine Gattin, die ihn um zehn Jahre überlebte, konnte also eine Ehescheidung und damit auch eine neue Ehe im Himmel erwarten.

Es wäre unrecht, hieraus aufs Gratewohl einen Roman zu spinnen. Es ist wohl denkbar, daß die Auserwählte nichts von dem Platz geahnt hat, den ihr Swedenborg im Jenseits zugedacht hat. Man kann sogar annehmen, daß Swedenborg erst nach ihrem Tode auf den Gedanken gekommen ist, sie zu seiner himmlischen Gattin zu machen. Auch mit diesem Vorbehalt ist die Erzählung

für uns wertvoll, da sie den engen Zusammenhang bestätigt, der zwischen Swedenborgs Lehre von der himmlischen Ehe und seinen eigenen Liebeshoffnungen besteht. Sie zeigt uns, daß sich Swedenborg selbst zu denen zählte, die unverheiratet gelebt, aber eine Gattin ersehnt haben und darum im Himmel Hochzeit feiern dürfen. Sie zeigt uns auch, daß Swedenborgs Träume von seligen „Ehefreuden" wenigstens mehrere Jahre, vielleicht seit Fredrik Gyllenborg gestorben und in die Hölle gekommen war, ein bestimmtes Ziel gehabt haben.

Um ein unparteiisches Urteil über die sexuelle Ethik fällen zu können, die Swedenborg in de Amore Conjugiali verkündet, muß man natürlich in Betracht ziehen, daß die Zeit, in der Swedenborg lebte, eine der sittenlosesten war, welche die Geschichte kennt. Es wäre sicherlich ganz vergeblich gewesen, wenn er sittliche Überstrenge gepredigt hätte. Wie fern er in seiner theosophischen Periode auch dem Gesellschaftsleben stand, konnte er sich doch der Beobachtung nicht verschließen, daß man sich über die ehelichen Pflichten hinwegsetzte, und er beklagt sich oft darüber in seinen Werken. Er machte sich keinen falschen Begriff über die sittliche Reinheit der Menschen, am allerwenigsten über die der Männer. Wenn er vom Freien spricht, betont er, daß die Wahl dem Manne, nicht dem Weibe zukommt, weil die Liebe des Mannes auf das Geschlecht gerichtet ist, die Liebe der Weibes dagegen auf einen einzigen des Geschlechts, und er fährt fort: „Willst du das bestätigt haben, so frage die Männer, die dir begegnen, ob sie Monogamie oder Polygamie vorziehen, und du wirst kaum jemand finden, der nicht für Polygamie ist" (D. A. C. 296). Aus dieser pessimistischen Auffassung von der Fähigkeit des Mannes, sexuelle Enthaltsamkeit zu üben, ist die Nachsicht zu erklären, die an vielen Punkten aus seinem Sittengesetz spricht. Ich erinnere an seine Auffassung von der „fornicatio" und seinen Rat für die Jünglinge, die ihre Lüste nicht bezähmen können. In gewissen Fällen hält er es auch für erlaubt, daß sich ein verheirateter Mann eine Geliebte nimmt. Man darf an seine sexuelle Ethik natürlich nicht den Maßstab unserer Zeit anlegen, ebensowenig wie an Luthers Ethik. Zweifellos ist De

Amore Conjugiali, das man selbst in den modernsten Darstellungen oft als ein unsittliches Werk bezeichnet findet, in der aufrichtigen Absicht geschrieben, die Heiligkeit der Ehe wieder aufzurichten. — Man kann es daher den anhaltenden Versuchen dieser Art zur Seite stellen, die damals in allen Ländern unternommen wurden. Nicht umsonst ist Swedenborg der Zeitgenosse Richardsons und Rousseaus. In De Amore Conjugiali wird die Ehe und das Familienleben wie in keinem anderen Werke des Jahrhunderts verherrlicht.

Ich nannte Luther. Tatsächlich ist es nicht schwer zu sehen, daß Swedenborg in dieser Auffassung der Geschlechtsliebe und Ehe völlig von denselben psychologischen Grundvoraussetzungen ausgeht wie jener, was natürlich nicht auf einen unmittelbaren literarischen Zusammenhang hinzudeuten braucht.

Für Luther war der Geschlechtstrieb ein notwendiges Naturbedürfnis bei dem Menschen. Der Mensch ist von Gott zur Ehe geschaffen und nicht zum Zölibat. Darum muß die Ehe und nicht das Klosterleben der Orden der reinen Keuschheit genannt werden. Durch das Keuschheitsgelübde diesen natürlichen Trieb hindern, heißt Gottes Werk zu hindern suchen, darum ist es nicht bindend. „Es schwebet die Keuschheit über allen drei Ständen, über die Ehe, über Witwenschaft und Jungfrauschaft. Aber wo Gott nicht Wunder tut, senkt sie sich und ist am meisten in der Ehe und am wenigsten in der Jungfrauschaft[1])."

Swedenborg zieht aus dieser Auffassung ganz paradoxe Folgerungen. Für ihn ist nicht nur die Ehe, sondern auch der damit verbundene Geschlechtsverkehr keusch[2]). Alle Genüsse der wahren ehelichen Liebe, selbst die letzten, sind keusch (D. A. C. 144). Die Ausdrücke keusch und unkeusch können überhaupt auf nichts anderes angewandt werden als auf die Ehe und was zur Ehe gehört (D. A. C. 139). Man kann darum den nicht keusch

[1]) Luthers Werke. Erl. Ausg. 11. S. 92 f.

[2]) Diese Ansicht geht auf seine naturwissenschaftliche Periode zurück und ist eine Folge seiner Lehre von den Serien und Graden. Im Traumtagebuch betont er, daß alle Liebe von Gott herstamme und eine Serie bilde. Die körperliche Liebe ist nur eine Unterart von ihr und ist darum an sich rein (vgl. oben S. 175).

nennen, der ständiges Zölibat gelobt hat, wenn nicht noch die Liebe zu einem wahren ehelichen Leben in ihm vorhanden ist. Swedenborg sagt, er habe die Engel gefragt, ob jene Frommen und Gottesfürchtigen, die sich von der eitlen Welt und den Fleischeslüsten zurückgezogen und ständige Keuschheit gelobt haben, nicht in den Himmel aufgenommen würden. Doch ihm ward zur Antwort, daß jene die Sphäre der ehelichen Liebe nicht ertragen könnten und darum einen Platz außerhalb des Himmels erhielten. Nach dem Tode werden darum alle Mönche und Nonnen ihres Gelübdes enthoben und können wählen, ob sie ein eheliches Leben im Himmel oder ein Zölibatleben neben dem Himmel vorziehen (D. A. C. 155).

Wie Swedenborg durch seine Ablehnung der überlieferten Versöhnungslehre und durch seine Verkündung der werktätigen Liebe glaubte denselben Weg, den Luther eingeschlagen, aber nicht bis zu Ende gehen konnte, fortzusetzen und die letzten Reste der geistigen Ablaßkrämerei zu beseitigen, so vermeinte er mit seiner Lehre von der geistigen Ehe die letzten Spuren der Klostermystik ausgelöscht zu haben, die noch in der lutherischen Lehre vorhanden waren. Wir haben gesehen, wie bei ihm in der Zeit seiner Krise eine ekstatische Jesuserotik zum Ausdruck kam, die sicherlich nicht unbeeinflußt von den Herrnhutern war. In seiner theologischen Periode schlägt er eine ganz entgegengesetzte Richtung ein. Seine Darstellung „der Ehe des Herrn und der Gemeinde" ist unglaublich nüchtern und abstrakt, und er leugnet ausdrücklich, daß sie der himmlischen oder irdischen Ehe unmittelber entspricht.

Daher tut man Unrecht, Swedenborgs Lehre von der geistigen Ehe mit der Sehnsucht nach dem himmlischen Bräutigam in Verbindung zu bringen, die in der christlichen, vor allem in der katholischen Mystik stets so üblich war. Seine Lehre wollte dagegen dieser Vermischung zwischen Gottesliebe und erotischer Sehnsucht entgegenwirken, indem sie der letzteren ein Ziel in der Ewigkeit gab, und sie zur Sehnsucht nach dem himmlischen Gatten erhob. Die eheliche Liebe bleibt daher eheliche Liebe auch im zukünftigen Leben.

Auch wenn Swedenborg in seinem Festhalten an der geschlechtlichen und ehelichen Art der höchsten Liebe in offenbarem Gegensatz zu Platos Eroslehre steht, so schließt dies natürlich keineswegs aus, daß sein System — wie Lagerborg jüngst andeutete[1]) — einen stark platonischen Einschlag aufweist, durch die weltumfassende Rolle, die er der Liebe zuerteilt. Sie ist die Grundliebe (amor fundamentalis) jeder himmlischen, geistigen und daher auch jeder natürlichen Liebe (D. A. C. 65). Aus der Verbindung von Wahrem und Gutem, von Weisheit und Liebe entstanden, führt sie den Liebenden nicht nur zu einer höheren Liebe, sondern auch zu einer höheren Weisheit (D. A. C. 188). Darum ist sie das Kleinod des menschlichen Lebens und der Quell der christlichen Religion (D. A. C. 457). Auch die Schönheit hat hier ihren Ursprung. Denn nicht die Liebe allein und nicht die Weisheit allein bringt Schönheit hervor, sondern beide gemeinsam. Schönheit ist ein Augengenuß und entsteht aus dem Spiel zwischen Liebe und Weisheit. Darum leuchten die Jungfrauen im Himmel wie Diamantenlicht, doch die Gattinnen strahlen wie Rubinfeuer (D. A. C. 389). Offenbar geht diese erotische Metaphysik und Ästhetik letzten Endes auf Anregungen von Plato zurück, wenn Swedenborg auch die Lehren völlig für seinen besonderen Zweck umgestaltet hat.

Durch die geistige Ehe erhält die himmlische Seligkeit bei Swedenborg ihren idyllischen, man möchte beinah sagen: pastoralen Einschlag. In seinen Schilderungen von der himmlischen Ehe verleiht er den poetischen Träumen seiner Mitwelt Ausdruck, den Träumen von einem Arkadien mit ewigem Frühling, ewiger Jugend, ewiger Unschuld und ewig treuer Liebe. Die himmlischen Paare aus dem goldenen Zeitalter wohnen auf einer mit Zedern und Oliven bewaldeten Hochebene in Zelten, umrankt von dunkelblauen Trauben tragenden Wein. Die Männer sind in hyazinthfarbene Mäntel und weiße Tunika gekleidet, die Frauen in Purpurtoga. Es fehlen auch Hammel und Schafe nicht, „die Unschuld und Frieden der Bergbewohner verkörpern".

[1]) Den platoniska kärleken. Stockholm 1915. S. 109.

Wenn sie von der ehelichen Liebe reden, schimmert ihr Zelt wie Gold (D. A. C. 75).

In fast allen Memorabilien Swedenborgs, die von der himmlischen Ehe handeln, werden wir in Feenlandschaften geführt, zu Rosengärten, Hainen, klaren Quellen und Rasenplätzen, die von weinumrankten Bäumen umgeben sind. Swedenborg weiß auch, daß überall im Himmel, wo Hochzeit stattfindet, kleine Gärten mit Bäumen, deren Zweige verschlungen sind, mit wohlriechenden Büschen und Blumen stehen und „kleine Hochzeitsgärten" genannt werden (D. A. C. 316). Es scheint, als seien die südländischen Landschaften, die Swedenborg auf seinen Reisen gesehen und die er in seinen Reisebeschreibungen mit keiner Silbe erwähnt, erst in den Träumen seines Alters von der himmlischen Ehe in verschönter Form vor seinen geistigen Blicken aufgetaucht.

Es wäre verlockend, einige der schönsten Memorabilien wiederzugeben, die natürlich zu dem Poetischsten gehören, was uns Swedenborg und die gesamte schwedische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts zu bieten hat. Ihre Ausführlichkeit hindert mich jedoch daran. Außerdem würden sie ihrer verwickelten Symbolik wegen demjenigen, der mit Swedenborgs System nicht ganz vertraut ist, keinen vollen ästhetischen Genuß geben. Doch kann ich mir nicht versagen, eins dieser Gesichte kurz zusammenzufassen, das den Vorzug hat, wenn auch nicht das schönste, so doch das leichtfaßlichste zu sein.

Als Swedenborg eines Tages über die eheliche Liebe nachgrübelt, sieht er von weitem zwei kleine nackte Kinder auf sich zukommen, die Körbe in der Hand tragen und von Turteltauben umflogen werden. Bei ihrem Nahen sieht er, daß sie kleine Blumenkronen auf dem Haupte tragen und ihnen Girlanden aus Lilien und hyanzinthfarbenen Rosen als Schärpe von den Schultern herab schräg über die Brust hängen. Durch ein Laubgewinde aus Olivenzweigen waren sie verbunden. „Als sie aber noch näher kamen, glichen sie nicht mehr Kindern und waren auch nicht nackend, sondern zwei Menschen in der ersten Blüte ihrer Jugend, mit Toga und Tunika aus glänzender Seide bekleidet, in welche

die schönsten Blumen eingewebt waren. Und als sie dicht bei mir waren, strömten sie vom Himmel eine solche Frühlingswärme und so holde Düfte aus, wie das erste junge Grün in Wiese und Garten. Es waren zwei Ehegatten aus dem Himmel." Swedenborg erfährt nun, daß sie Jahrhunderte im Himmel vereint gewesen wären und sich immer in der Blüte ihrer Jahre befunden hätten, dort wo ständig Sonnenschein und Frühling herrschte. Dies wurde durch die Erscheinung versinnbildlicht. Nun führen ihn die beiden zu anderen himmlischen Familien, wo alles bis zu den Hausgeräten hinab „himmlische Formen" trägt in strahlendem Gold, das von den eingefaßten Rubinen funkelt. Hier erfährt Swedenborg, daß die Frauen, die nun wie Jungfrauen aussehen, alte Weiblein gewesen sind, und die Männer, die jetzt wie Jünglinge erscheinen, als gebrechliche Greise gestorben sind Da sie einander geliebt und Ehebruch als große Sünde vermieden haben, sind sie von Gott für ewig in ihre Blütezeit zurückversetzt (D. A. C. 137).

Die eheliche Liebe verleiht also nach Swedenborg der himmlischen Seligkeit die Poesie. Durch sie wandeln die Engel in einem sonnigen Elysium, erscheinen einander als blühende Jünglinge und Jungfrauen, sehen sich von lieblichen Gärten umgeben und atmen den Duft von Frühlingsblumen und erstem Grün. Denn Jugend, Licht, Frühlingswärme und Wohlgerüche verkörpern nur die Wärme ihrer eigenen Liebe und das Licht ihrer eigenen Weisheit. Denn, wie Swedenborg an einer anderen Stelle (A. C. 553), sagt: „die im Himmel in gegenseitiger Liebe vereint sind, nähern sich ständig dem Frühling ihrer Jugend, einem Frühling, der immer holder und seliger wird, je mehr Jahrtausende sie dort zusammen leben."

* * *

Ich habe in meiner Darstellung der Anschauung Swedenborgs vom Jenseits absichtlich keine ausführlichen Vergleiche mit früheren eschatologischen Systemen gezogen. Freilich ergaben sich bei meinen Gegenüberstellungen Ähnlichkeiten mit verschiedenen älteren Auffassungen über die Natur der Engel,

über das Leben im Himmel, über Fegefeuer, Hölle usw., aber es handelte sich hier im allgemeinen nur um Einzelheiten, die für seine Gesamtauffassung von keiner größeren Bedeutung waren. Der Zusammenhang seiner Lehren mit den verschiedenen biblischen Vorstellungen von einem künftigen Leben geht aus den Bibelstellen hervor, die er zur Bestätigung seiner Behauptungen nie anzuführen unterläßt, wobei man jedoch immer die große Freiheit in der Auslegung bedenken muß, die ihm seine exegetische Methode gestattet. Der starke antike Einschlag in den Schilderungen der himmlischen Seligkeit ist auch so offenbar, daß man kaum darauf hinzuweisen braucht. So ist unter anderem auf die Antike zurückzuführen, daß körperliche Übungen und edle Künste eine so große Rolle im Leben der Engel spielen. Die ganze Schilderung, die uns Swedenborg von den Zerstreuungen im Himmel gibt, erinnert an das Elysium der Eneiden. Ebenso kann man in den so häufig vorkommenden philosophischen Gesprächen, die in den Säulenhallen der Weisheitsschulen stattfinden, die ganze Umgebung der platonischen Dialoge wiedererkennen. Die Übereinstimmung mit Dante, die man zuweilen hat finden wollen, dürfte sich wohl am einfachsten daraus erklären, daß beide versuchten, biblische und antike Vorstellungen vom Jenseits zu verschmelzen. Ich habe nichts finden können, was darauf hindeutet, daß Swedenborg Dante unmittelbar gekannt hat oder von ihm beeinflußt ist.

Im ganzen genommen tragen Swedenborgs Vorstellungen vom Jenseits doch völlig das Gepräge seiner eigenen Zeit und seiner eigenen Persönlichkeit. In der Geisterwelt, wo die Verstorbenen nur ihrer äußersten körperlichen Hülle beraubt sind, haben wir ein völliges Abbild der auf Erden herrschenden Verhältnisse, wie Swedenborg sie sieht. Hier fällt er sein Urteil über die Eigenschaften der verschiedenen Nationen und über den Einfluß der verschiedenen Religionen auf ihre Anhänger. Daß er sich schon früh stark mit Völkerpsychologie beschäftigt hat, beweisen seine Reisetagebücher, wo die Versuche, verschiedene Volksarten und Kirchen zu charakterisieren, keinen so geringen Platz einnehmen. In seiner Schilderung der entsprechenden Ver-

hältnisse in der Geisterwelt stoßen wir natürlich auf viele Übertreibungen. Doch kann man nicht leugnen, daß er daneben oft einen psychologischen Scharfblick und eine Vertrautheit mit den Lebensgewohnheiten der verschiedenen Völker verrät, die man kaum von einem Reisenden erwarten sollte, der im Auslande ein solches Einsiedlerleben geführt hat wie Swedenborg. An seiner Darstellung berühmter Verstorbener, die ihm in der Geisterwelt begegnet sind, hat man mit Recht auszusetzen gehabt, daß ihnen individuelle Züge fehlen, und daß sie alle ungefähr auf dieselbe Weise reden. Dies ist jedoch in gewissem Sinne die natürliche Folge seiner Anschauung, daß die Verstorbenen im Jenseits zu Abbildern ihres Inneren und der sie beherrschenden Liebe umgebildet werden. Liest man Swedenborgs Beschreibungen unter dieser Voraussetzung, so wird einem wenigstens in den meisten Fällen klar werden, wie er sie auffaßt. Und wenn er später in seinen Gesichten das jüngste Gericht beschreibt, hat er aufs neue Gelegenheit, seine ganze Mitwelt, Individuen, Sekten, Staaten und Völker an unseren Augen vorbeiziehen zu lassen. Einen glühenden Haß gegen irgendeine Gruppe, wie bei Dantes Beschreibungen der Unterwelt, finden wir bei ihm nicht. Aber grade durch den nüchternen, leidenschaftlichen Ton wirkt sein Gericht oft unversöhnlich streng. Einen beängstigend gespenstischen Eindruck macht z. B. seine trockene Schilderung einer Wanderung durch einige Straßen Stockholms in der Geisterwelt. Die meisten Häuser stehen leer und stumm mit dunklen Fenstern, denn ihre Bewohner sind geistig tot.

Himmel und Hölle sind zwar phantastischer dargestellt, aber auch hier ist es nicht schwer, die Zeit kennzeichnende Züge zu unterscheiden. Die Hölle ist bei Swedenborg nicht der Ort der Strafe, die Verdammten sind nicht wie in der Antike oder selbst in vielen christlichen Schilderungen dazu verurteilt, das zu entbehren, was hier auf Erden ihre Lust war, um statt dessen Dinge auszuführen, die sie hier verabscheut haben. Im Gegenteil, sie verharren in ihren Verbrechen und bösen Taten auch in der Hölle. Denn der Herr straft keinen: Der Böse trägt selbst

seine Strafe in sich und ist nicht davon zu trennen (De Coelo 550). Die Hölle wird darum bei Swedenborg das Urbild eines gesetzlosen Verbrecherstaates, des Staates, den so viele Satiriker des achtzehnten Jahrhunderts in mehr oder weniger verkleideter Form geschildert haben. Die Einwohner dieses Staates, die nur sich selber lieben, empfinden keinen Augenblick Reue. Denn das würde ja der erste Anfang zur Besserung sein. Jede Gewissensregung ist bei ihnen erstorben, sie haben nur das eine Bestreben, Böses zu tun. Aber alle wollen herrschen, einander schaden und auf die Kosten des anderen genießen. In der vergeblichen Mühe, all ihr Verlangen zu stillen, besteht ihre Pein.

In gleicher Weise ist das Himmelreich für Swedenborg der Zukunftstaat. Es ist das gelobte Land der Ehe und des Familienlebens, wo das ungetrübte Liebesglück, das es hier auf Erden so selten gibt, den Frommen zuteil wird. Es ist das Land der Unschuld und der holden Jugend, das goldene Zeitalter, von dem die Dichter gesungen haben, oder der unverdorbene Naturzustand, in den Rousseau die Menschheit zurückführen wollte.

Mit den üblichen Vorstellungen von der Seligkeit hat Swedenborgs Himmelreich wenig gemein. Denn ihm ist ja himmlische Freude kein passives Genießen, sondern arbeiten, sich selbst und anderen zu Nutzen. Darum gibt es Werkstätten, Geschäfte, Handwerke, Gerichte, Bibliotheken und Studierzimmer im Himmel, wo jeder Engel die Beschäftigung erhalten kann, die seiner Begabung am besten entspricht. Spricht aus diesen Träumen von dem „nützlichen" Himmelreich nicht der echte Sohn des auf Nutzen bedachten Jahrhunderts der Webstühle und der Landwirtschaft? Sieht man nicht hinter der Gestalt des religiösen Schwärmers deutlich das Bild des unermüdlichen geistigen Arbeiters, für den die ungestörte Arbeit am Schreibtisch im Grunde genommen doch der einzigen Glückseligkeitszustand ist?

Aber diese geistige Welt, wo man ganz wie auf Erden lacht und weint, liebt und haßt, arbeitet und genießt, kann doch niemals eine krasse Nachbildung der Wirklichkeit werden. Denn alle Dinge sind ja nur „Repräsentationen". Entsprechungen von dem inneren Zustand der Geister. All diese wunderbaren Land-

schaften, all diese schönen Jünglinge und Jungfrauen erscheinen den Engeln nach dem jeweiligen Zustande ihrer eigenen Liebe und Weisheit. Luftspiegelungen gleich verwandeln sie sich, verschwinden und kehren wieder — im selben Grade, wie die Gedanken und Gefühle der Engel wechseln. „Jeder, der Engel wird, trägt seinen Himmel in sich" (D. A. C. 10). Und in gleicher Weise leben die Bewohner der Geisterwelt und der Hölle in einer Umgebung, die völlig mit ihrem Innern übereinstimmt, ja, die eigentlich nur eine Ausstrahlung desselben ist.

In diesem Gedanken liegt vielleicht der genialste Zug der gesamten Eschatologie Swedenborgs, und in der Ausführung gibt er uns seine größte künstlerische Leistung. Dank seiner Fähigkeit, seine aus irdischen Vorstellungen zusammengefügte Geisterwelt mit Symbolik zu umweben, ist es ihm gelungen, ihr denselben phantastischen traumartigen Hauch zu verleihen, den sie in seinen eigenen Gesichten gehabt haben muß.

XII.

Das jüngste Gericht und das neue Jerusalem.

Das letzte Jahrzehnt seines Lebens beschäftigt sich Swedenborg hauptsächlich mit der Offenbarung Johannes. Seine Gedanken kreisen ständig um das ihm in der Geisterwelt offenbarte jüngste Gericht, und um die darauf folgende Aufrichtung des neuen Jerusalems.

Swedenborgs frühere Vorstellungen vom jüngsten Gericht scheinen nicht wesentlich von den orthodoxen abgewichen zu sein. Seine Erwähnung desselben in De anima (R. A. VII, S. 249) weist keine individuellen Einzelzüge auf und wenn er im ersten Teil der Adversaria (222) den in der Genesis geschilderten Untergang von Sodom und Gomorrha allegorisch als Weissagung vom jüngsten Gericht auslegt, so weist er genau ihre Übereinstimmung mit dem Wortlaut der Apokalypse nach. Der Messias wird selber mit seinen Engeln kommen zu richten die Lebendigen und die Toten im Himmel und auf Erden.

Doch diese Ansicht geriet allmählich in Widerspruch zu Swedenborgs Lehre von den letzten Dingen. Wie wir uns entsinnen, glaubte Swedenborg, daß jeder Mensch schon nach seinem Tode gerichtet würde, wenn er — oft nach längerem Aufenthalt in der Geisterwelt — in die Hölle oder in den Himmel käme, wo er dann ewig bleiben müßte. Er billigte auch nicht die orthodoxe Lehre, daß der Mensch beim Ende der Welt wieder mit seinem irdischen Leib vereint würde. Vor allem aber konnte er die üblichen Auslegungen der Apokalypse nicht annehmen, weil er die Weltschöpfung für ewig hielt. Die Welt ist eine Vorschule für den Himmel und wird darum ewig bestehen.

Schon früh kam ihm daher der Gedanke, daß nicht die ganze Welt buchstäblich durch das jüngste Gericht zerstört werden

sollte, sondern nur die Geisterwelt, die mit der Zeit in Unordnung geraten war. Visionen, die ein jüngstes Gericht in diesem Sinne verkündeten, hatte er schon 1747 (s. D., S. 220)[1]. Und in den Arcana Coelestia erklärt er — zuerst in Nr. 931 —, daß sich diejenigen irrten, die mit dem jüngsten Gericht einen Weltuntergang erwarteten. Nach Swedenborg bezieht es sich nur auf die letzte Zeit der Kirche. Jede Kirche erlebt ihr jüngstes Gericht, wenn sie untergeht und sich kein lebendiger Glaube mehr in ihr findet. Die älteste Kirche, die durch die Sintflut unterging, hat ihr jüngstes Gericht schon gehabt, ebenso die jüdische Kirche durch Christi Kommen. Nun steht noch das jüngste Gericht der jetzigen Kirche bevor und das Kommen einer anderen Kirche, die sie ersetzen soll. Offenbar hat Swedenborg von Anfang an hierbei an seine eigene Lehre gedacht. Er ist es, der wie ein neuer Messias der Menschheit seine Lehre verkünden soll und in der Form einer neuen Kirche den neuen Himmel und die neue Erde schaffen, von der die Apokalypse geweissagt hat. Die primitive christliche Religion bestand in Liebe und Glauben, jetzt aber ist sie zu äußerlichem Kult ausgeartet. Das jetzt herrschende Christentum ist reif, einer neuen Kirche, einem neuen Jerusalem zu weichen (s. z. B. A. C. 1850). Und aus all diesen Zeichen schließt Swedenborg, daß die Zeit nahe ist. Die Geisterwelt ist so voll böser Genien und Geister, daß der Mensch ständig ihren bösen Einflüssen ausgesetzt ist und die Engel sie kaum abzuwehren vermögen (A. C. 2121 u. a.).

Swedenborg erzählt in seinem Diarium Spirituale (765), er habe eines Tages, am 13. Februar 1748, die Zahl 57 in einer Vision gesehen. Er hielt sie erst für 1657 und verstand den Sinn nicht. Bald darauf scheint er sie jedoch mit seinen Hoffnungen auf ein jüngstes Gericht, wo das entartete Christentum durch eine von ihm verkündete neue Kirche ersetzt werden sollte, in Verbindung gebracht zu haben, denn er verlegt den Zeitpunkt auf das Jahr 1757.

Fast die ganze Zeit dieses Jahres darf Swedenborg nun erleben, wie dieses jüngste Gericht, das er vorausgesagt hat, wirklich eintrifft. Seine einschlägigen Erfahrungen hat er zuerst

[1]) Vgl. B. Worcester, Life and mission of E. S. 1883. S. 282.

im Diarium Spirituale beschrieben, wo sie oft die Form von großartigen Visionen annehmen, die er zuweilen mit Bleistiftzeichnungen illustriert hat. Später hat er sie bearbeitet und veröffentlicht in De Ultimo judicio (erschienen 1758), darnach in dem Werke Continuatio de Ultimo judicio und in einer nachgelassenen Schrift über dasselbe Thema. Ferner finden sich Beschreibungen und Erklärungen des jüngsten Gerichtes in all seinen späteren Werken, vor allem in seinen beiden Kommentaren zur Apokalypse: Apocalypsis Explicata und Apocalypsis Revelata. Obwohl die ursprünglichen Schilderungen im Diarium Spirituale bedeutend farbiger und reizvoller sind, muß ich mich im folgenden hauptsächlich auf die von Swedenborg selbst veröffentlichten Werke stützen, wo die etwas unübersichtliche Darstellung aus dem Diarium Spirituale zusammengefaßt ist.

Mit den Worten der Offenbarung vom Untergang des ersten Himmels und der ersten Erde und der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist nicht gemeint, daß unsere Erde und der Engelhimmel zerstört und durch neue ersetzt werden solle. Gott richtet die Menschen nicht bei ihren Lebzeiten und beraubt sie auch nicht der Seligkeit, die sie schon erlangt haben. Das jüngste Gericht kann also weder das jetzige Menschengeschlecht noch die Engel treffen. Mit dem ersten Himmel sind die Wohnungen gemeint, die nach dem ersten Kommen Christi denjenigen Verstorbenen, welche wohl äußerlich, aber nicht innerlich wahrhaft gut waren, angewiesen worden sind. Vor den bürgerlichen Sittengesetzen waren sie wohl gerecht und ehrbar, aber nicht vor den göttlichen Gesetzen. Da die göttliche Ordnung fordert, daß alle, die erlöst werden können, auch erlöst werden müssen, durften sie sich so lange bei den Guten aufhalten, wie sie es vermochten. Auf den höher gelegenen Felsen und Bergen der Geisterwelt haben sie sich ein Reich geschaffen, das fast dem Himmel glich. Diese hier versammelten scheinbaren Frommen, die Engel werden wollten, aber nicht konnten, waren schließlich so zahlreich geworden, daß sie das göttliche Licht und die göttliche Wärme auffingen. Ihr Reich lag wie eine dicke Wolkenwand unter dem Himmel und ver-

hinderte das Durchdringen der göttlichen Sonnenstrahlen. Dadurch lief das auf Erden lebende Menschengeschlecht Gefahr, aus dem Gleichgewicht zwischen Himmel und Hölle, das zur Erhaltung des freien Willens nötig war, herausgerissen zu werden. Diese Gefahr war um so größer, weil in dieser Verfallzeit der Kirche immer mehr in die Hölle und immer weniger in den Himmel kamen und dadurch der himmlische Einfluß gegenüber dem höllischen weiter vermindert wurde (De Ult. jud. passim. A. R. 865).

Das große Babylon, von dem die Offenbarung redet, findet sich bei den Päpstlern[1]). Swedenborg gibt hier eine äußerst scharfe Schilderung des Katholizismus, den er vor allem deshalb haßt, weil er das Bibelwort fälscht und dem Volke vorenthält und dadurch jeden Weg zum Himmel verschließt. Die Päpstler haben in der Geisterwelt ganz dieselben Einrichtungen wie hier auf Erden, sie haben ein päpstliches Konsistorium, Kirchen, Klöster, Heiligenkult usw. (De Ult. Jud. 55—56). Es würde zu weit führen, Swedenborgs Beschreibungen wiederzugeben, wie dieses Babylon beim jüngsten Gericht zerstört wird, wie Erdbeben und Oststürme es dem Erdboden gleich machen und seine Einwohner in einen schwarzen See schleudern. Diese Schilderungen sind mit einer gewissen dramatischen Kraft gegeben, wie man sie sonst selten bei Swedenborg findet. Der Farbenreichtum der Offenbarung Johannis hat hier sichtlich seine visionäre Phantasie befruchtet. Außerhalb der Katholiken befinden sich die Mohammedaner und verwandte Völker im „ersten" Himmel. Die verschiedenen protestantischen Konfessionen haben mitten im Himmel ihren Platz. Von den Mohammedanern werden besonders die Afrikaner durch die Engel in die rechte Lehre eingeweiht. Sie begreifen diese Wahrheiten besser als andere und nehmen sie besser auf, weil sie in ihren Gedanken geistiger und

[1]) Man kann hier eine Ähnlichkeit mit Luther feststellen, der den Papst als Antichrist bezeichnete. Wie Luther im Verfall des Katholizismus einen Vorboten des jüngsten Gerichts sah, ist die Entartung des ganzen Christentums für Swedenborg ein Zeichen, das darauf hindeutet. Sie verbinden also beide ihre apokalyptischen Erwartungen mit der Hoffnung auf den endlichen Sieg ihrer eigenen Lehre.

innerlicher gerichtet sind als andere Völker (Cont. Ult. Jud. 75). Diese Vorliebe für die Afrikaner liegt bei Swedenborg weit zurück. Schon 1748 erzählt er in seinem Diarium Spirituale (453), er habe afrikanische Geister getroffen, die nichts sehnlicher wünschten, als im Jenseits gestraft und gequält zu werden. Wie er erfährt, hassen sie ihre schwarzen Leiber, weil sie wissen, daß sie weiße Seelen haben. Und ihm wird offenbart, daß aus Afrika mehr Menschen in den Himmel kommen als aus anderen Erdteilen. Ich weiß nicht, woher Swedenborg diese Schwärmerei für die Neger Zentralafrikas hat, aber sie paßt gut in das Zeitalter Rousseaus. Auf alle Fälle bewahrt er sich diese Vorliebe zeitlebens. In De Ultimo Judicio (76) erzählt er, die Afrikaner seien auch auf Erden ebenso fromm veranlagt. Im Inneren ihres Erdteils gäbe es eine Verkündigung, die sich schon weit verbreitet habe, aber noch nicht bis an die Küstenländer gelangt sei. Die Engel lehren den Bewohnern dort mündlich dieselben Lehren, die Swedenborg selber in De Nova Hierosolyma verkündet.

Die Reformierten nehmen die Mitte des ersten Himmels ein, weil sie die heilige Schrift gelesen und zum Herrn gebetet haben. Daher haben sie auch das größte Licht gehabt. Doch leiden sie alle an demselben Fehler, daß ihre Religion zu äußerlich gewesen ist. Sie sind kirchlich gewesen, haben die Gebräuche befolgt und Predigten besucht, sich zum Glauben an Gott bekannt, aber die sittlichen Vorschriften der Bibel vernachlässigt und ihren Wandel nicht gebessert. Auf sie bezieht sich der Drache in der Offenbarung Johannis (Cont. Ult. Jud. 14—16). Im Mittelpunkt der gesamten Christen wohnen die besten Engländer. Diese haben nämlich eine zweifache Religion, die sich einerseits aus der Lehre vom Glauben, andererseits aus der Lehre vom Leben ableitet. Letztere findet sich beim Laienstande (Cont. Ult. Jud. 40—45).

Die Schilderung des jüngsten Gerichts wird natürlich zu einer allegorischen Umdeutung der Offenbarung Johannis. Durch eine Sturmwolke wird es angekündigt. Darauf senken sich die höheren Himmel herab. In dem klaren himmlischen Licht öffnet

sich das Innere der Geister. Die Gottlosen sehen nicht mehr wie Christen, sondern wie Dämonen aus und geraten gegenseitig in wilden Streit über Gott, Bibel, Glauben und Kirche. Der Glanz, mit dem sie sich in ihrem Scheinhimmel umgeben hatten, verschwindet ganz. Ihre Paläste werden zu elenden Hütten, ihre Gärten zu Schlammpfützen, ihre Kirchen zu Kehrichthaufen usw. (Cont. Ult. Jud. 23). Darauf werden sie von Engeln aufgesucht, die sie noch bis zuletzt ermahnen sollen, von ihrem schlechten Leben zu lassen. Und es gelingt den Engeln, einige gute Geister zu entdecken und auszusondern, die sich unter sie gemischt hatten. Aber die anderen lassen sich nicht von ihrem bösen Leben hindern und verfallen darum dem Gerichte.

Jetzt erscheint der Herr in einer lichten Wolke, und man hört Trompeten als Zeichen, daß die Engel von allen Seiten die Guten sammeln sollen. Denn der Herr führt keinen ins Verderben, sondern beschützt nur die Seinen und befreit sie von jeder Verbindung mit dem Bösen. Darauf kommen die Bösen, ganz von ihrem eigenen Verlangen erfüllt. Sie versammeln sich in der Form eines großen Drachens, der sich nach oben biegt, als wollte er den Himmel zerstören. Doch der Versuch ist vergeblich, und er stürzt in die Hölle hinab (Cont. Ult. Jud. 23—28).

Ich habe diese Schilderung angeführt, weil sie zeigt, wie Swedenborg darauf bedacht ist, Gott keinen in die Verdammnis stürzen zu lassen, selbst wenn es sich um das jüngste Gericht handelt. Gott ist der Erlöser, der seine Getreuen errettet, nicht eigentlich der Richter. Die Bösen sprechen sich selbst das Urteil, wenn ihr Inneres enthüllt, und ihnen die Tünche äußerer Ehrbarkeit und Kirchlichkeit, die sie auch in der Geisterwelt getragen haben, genommen wird. Sie stürzen sich selbst in die Hölle, weil sie sich erst da unter ihresgleichen fühlen. Wie die neuangekommenen Seelen macht auch der Drache den Versuch, sich gegen das göttliche Licht zu erheben. Aber es ist ihm zu stark, und er stürzt geblendet in den Abgrund hinab.

Nach dem jüngsten Gericht wird sich die Welt in demselben Zustand befinden wie vorher. Die große Veränderung in der Geisterwelt wird keine sichtbare Veränderung in unserer Welt

zur Folge haben. Es wird Staaten, Kriege und Frieden geben ganz wie früher. Äußerlich wird es auch getrennte Kirchen geben, die ihre verschiedenen Dogmen lehren. Aber von jetzt an werden die Anhänger der einzelnen Kirchen mehr Denkfreiheit in Glaubensfragen genießen, weil sie ihre geistige Freiheit wieder erlangt haben. Denn jetzt ist alles in Himmel und Hölle wieder in Ordnung gebracht und das richtige Gleichgewicht zwischen ihnen wieder hergestellt. Darum kann man auch den inneren Sinn des Wortes enthüllen, ohne fürchten zu müssen, daß es mißverstanden oder entweiht werden könnte (De Ult. Jud. 73).

Die wichtigste Folge des jüngsten Gerichtes ist doch die Schöpfung des neuen Jerusalems, der neuen Kirche, deren Kommen Swedenborg, wie wir sahen, schon längst vorausgesagt hat. Der neue Himmel, den Gott beim jüngsten Gericht geschaffen hat, war dazu bestimmt, diese neue Kirche aufzunehmen, welche die besten Christen wie auch die besten Heiden, die seit Christi Geburt gelebt hatten, umschließen sollte (De Nova Hierosolyma 2—3). Vom Himmel sollte dann das neue Jerusalem auf die Erde herabsteigen.

Swedenborg hatte schon während des jüngsten Gerichtes Visionen gehabt, die ihm ein Herabsteigen dieser Kirche zu verkünden scheinen (s. D. S. 5543), aber er zögert noch damit, ihre Vollendung zu erklären. 1767 schreibt er an seinen Lieblingsschüler Beyer, der ihn gefragt hatte, wie bald eine neue Kirche zu erwarten sei, er sähe täglich, wie Gott den neuen Himmel vorbereite und ordne, die neue Kirche würde stufenweise kommen, im selben Maße wie der Himmel vollendet werde. Zwei Jahre später schreibt er ihm von Amsterdam, die Kirche würde erst kommen, wenn die Lehren von der Rechtfertigung und der Anrechnung von Christi Verdienst ausgerottet wären. Die christliche Kirche begann auch nicht unmittelbar nach Christi Himmelfahrt, sondern wuchs allmählich[1]). Und in der Vera Christiana Religio erklärt er (Nr. 791), der Herr habe am selben Tage, als er dieses Werk vollendete, am 19. Juni 1770, seine zwölf Jünger berufen und sie in die Welt der Geister ausgesandt „zu predigen

[1]) Samlingar för Philantroper, H. I.

das Evangelium, daß der Herr Gott Jesus Christus regiert und sein Reich währen soll von Ewigkeit zu Ewigkeit".

Swedenborg ist nämlich davon überzeugt, daß diese zusammenfassende Arbeit seiner Lehre zum Endsiege verhelfen wird. „Ich bin gewiß," schreibt er während der Herausgabe des Buches an Beyer, „der Herr unser Erlöser, wird es mittelbar wie unmittelbar bewirken, daß, wenn das Buch herausgekommen ist, die Nova Ecclesia, die sich auf diese Theologie gründet, in der ganzen Christenheit eingeführt wird." Und in dem Schlußkapitel entwickelt er die Aufgabe, die ihm selber bei der Schöpfung der neuen Weltkirche, welche die herrschende ablösen soll, zukommt. Mit den Weissagungen der Propheten, Evangelisten und der Offenbarung ist nämlich nichts anderes gemeint als Swedenborgs eigene Bibelerklärung. Wenn da steht, der Herr würde in den Wolken des Himmels in seiner Herrlichkeit und Macht erscheinen, so ist damit nicht gemeint, daß Christus persönlich wieder zur Erde kommen soll. Nach dem Johannesevangelium ist der Herr das Wort, und in dieser Bedeutung wird er wiederkehren. „Es ist darum eitel zu glauben, Christus selber würde in den Wolken des Himmels sichtbar werden, — im Wort wird er sich offenbaren, denn das Wort ist aus ihm, und er ist das Wort." (V. C. R. 777). Die Wiederkunft des Herrn wird darum durch einen Menschen geschehen, dem er sich persönlich offenbart hat, und den er mit seinem Geiste erfüllte, damit er die Lehren der neuen Kirche durch das Wort von ihm verkünde. „Ich bezeuge es wahrheitsgemäß: der Herr hat sich mir, seinem Diener, offenbart und mich zu dieser Aufgabe ausersehen. Darauf hat er mir mein geistiges Auge geöffnet und mich so in die übersinnliche Welt aufgenommen und mir verliehen, Himmel und Hölle zu sehen und mit Geistern und Engeln zu reden. — So ist es jetzt ununterbrochen viele Jahre lang. Ebenso habe ich vom ersten Tage meiner Berufung an von keinem Engel etwas über die Lehren dieser Kirche empfangen, sondern nur vom Herrn, während ich das Wort Gottes las" (V. C. R. 779). Das stolze Bewußtsein der eigenen Aufgabe, die in dieser Stelle zum Ausdruck kommt, ist bei Swedenborg nichts Neues. Aber erst jetzt

erklärt er es öffentlich und unterzeichnet sich auf dem Titelblatt als „Domini Jesu Christi Servus". In einer seiner Memorabilien (Vera Christiana Religio 508) erzählt er, daß er in einem Gesicht einen Tempel mit Perlmuttertoren und Kristallwänden gesehen habe. Dies war ein Bild von der neuen Kirche. „Als ich näher hinzutrat, sah ich über dem Tore die Inschrift „Nunc licet", was bedeutete: jetzt ist es erlaubt, mit dem Verstand in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen."

Es ist kein Zufall, daß dieses Gesicht an Swedenborgs erstes visionäres Erlebnis erinnert, an die beseligende Lichtvision, die ihm das Vorhandensein eines „heiligen Tempels" im Gehirn offenbarte und ihn in den Unschuldszustand des ersten Menschen zurückführte. Der durch den Sündenfall verlorene Zusammenhang mit der Gottheit, den er in diesem Augenblick wieder hergestellt hatte, war nun durch seine Bibelerklärung für die ganze Menschheit zurückgewonnen. „Tritt nun in die bisher verschlossenen Geheimnisse des Wortes," verkündet ihm ein Engel aus dem dritten Himmel, „denn in allen einzelnen Wahrheiten spiegelt Gott sich nur immer aufs neue." Die Welt ist durch das erklärte Wort zu einem lichtstrahlenden Tempel geworden, wo sich die Herrlichkeit des Herrn in jedem Auge, das sie schauen will, widerspiegelt.

* * *

Ich habe im vorhergehenden versucht, die verschiedenen Stufen dieser Entwicklung klarzulegen. Wir sahen, wie gering Swedenborg schon früh den Erkenntnisweg schätzte, der allein dem Menschengeschlecht zugänglich schien, und wie er sich nach einem Wissen sehnte, das nicht den langen, unsicheren Umweg der sinnlichen Erfahrung zu gehen brauchte. In dieser Stimmung empfing er das erste göttliche Zeichen, das innere Licht, das seinen Vermutungen eine höhere Bestätigung gab. Es ist die anima, die das eigene Licht der Gottheit durchstrahlt. Alle Weisheit und alles Licht entströmt der geistigen Sonne.

Diese Lehre von dem Vorhandensein einer höheren intuitiven Seelenkraft über der Vernunft, von einer geistigen Sonne über

unserer natürlichen, weckt halbvergessene Kindheitserinnerungen zu neuem Leben. Er glaubt wieder wie damals mit einer übersinnlichen Welt in Verbindung zu stehen. Wie wertlos sind jetzt die ungewissen Ergebnisse der Wissenschaft im Vergleich zu der Lehre, die in den äußeren Erscheinungen nur Symbole eines höheren Lebens sieht, und in den natürlichen Dingen nur Schattenbilder der geistigen. In der Lehre von den Entsprechungen findet er die Weisheit wieder, die das Menschengeschlecht im Anfang besessen, aber durch den Abfall von Gott verloren hatte. Jetzt richtet er seine ganze Kraft auf dies eine Ziel, dieses höheren Wissens würdig zu werden. Wie es ihm durch unbedingte Selbstaufgabe, durch Abtötung des eigenen Ichs gelingt, dies Wissen zu erreichen, wissen wir durch die Bekenntnisse des Traumtagebuches und durch die Schilderung von Adams Unschuldzustand in De Cultu et Amore Dei.

Und nachdem er selbst in die Geisterwelt eingeführt war und deren Herrlichkeit erschauen durfte, wird seine Lebensaufgabe, der Menschheit den inneren Sinn des Wortes zu erklären. Denn alle unaussprechliche Weisheit der Engel, deren er selbst durch das Öffnen seines inneren Gesichtes teilhaftig wurde, liegt ja hinter dem Wort verborgen. Es ist dem Menschen geschenkt, um ihn mit dem Schöpfer zu verbinden, aber der Mensch konnte seinen wahren Inhalt nicht mehr begreifen und hatte ihn vergessen, seit seine Liebe sich von den himmlischen Dingen den irdischen zuwandte. Als Swedenborg seine Aufgabe vollendet hat, als er den inneren Sinn der Schrift und seine Gesichte aus der Geisterwelt offenbart hat, da bricht eine neue Zeit in der Geschichte der Menschheit an. Durch das jüngste Gericht wird die Geisterwelt gereinigt, um der neuen Kirche Platz zu bereiten, die Gott und den Menschen wieder vereinen und die Schöpfung zu ihrem Endziel führen soll.

Angesichts dieser inneren Entwicklung Swedenborgs kann man verstehen, daß er vor dem Gedanken nicht zurückgeschreckt ist, seine eigene Bibelerklärung für die Wiederkunft des Messias zu halten, von der die Propheten geweissagt haben.

Im Text angewandte Abkürzungen.

A. C. = Arcana Coelestia, quae in Scriptura Sacra, sen Verbo Domini sunt, detecta . . . Una cum Mirabilibus, quae visa sunt in Mundo Spirituum et Coelo Angelorum. (Die 5 ersten Teile veröffentlicht London 1747—1758, die 3 letzten London 1796.)

Ado. = Eman. Swedenborgii Adversaria in Libros Veteris Testamenti. E chirographo ejus . . . nunc primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel. Tübingen 1842—1853.

A. E. = Apocalypsis Explicata secundum sensum spiritualem ubi revelantur Arcana, quae ibi praedicta, et hactenus ignota fuerunt. Ex operibus post humis Emanuelis Swedenborgii, London 1785—1789.

A. R. = Apocalypsis Revelata, in qua deheguntur arcana quae ibi praedicta sunt, et hactenus recondita latuerunt. Amsterdam 1766.

Clavis Hier. = Clavis Hieroglyphica arcanorum naturalium et spiritualium per viam Repraesentationum et Correspondentiarum. London 1784.

Cont. Ult. Jud. = Continuatio de Ultimo Judicio: et de Mundo Spirituli. Amsterdam 1763.

D. A. C. = Delitiae Sapientiae de Amore Conjugiali; post quas sequuntur voluptates insaniae de Amore Scortatorio, ab Emanuele Swedenborg, Sueco. Amsterdam 1768.

D. D. A. = Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia. Amsterdam 1763.

De Coelo = De Coelo et ejus Mirabilibus, et de Inferno, ex auditis et visis. London 1758.

De Comm. = De Commercio Animae et Corporis, quod creditur fieri vel per Influxum physicum, vel per Influxum spiritualem, vel per Harmoniam praestabilitam, ab Emanuele Swedenborg. London 1769.

De div. prov. = Sapientia Angelica de Divina Providentia. Amsterdam 1764.

De Inf. = Prodromus Philosophiae ratiocinantis de Infinito et causa finale Creationis: deque mechanismo operationis Animae et Corporis. Dresden und Leipzig 1734.

De Nova Hierosolyma = De Nova Hierosolyma et ejus Doctrina Coelesti; ex auditis e Coelo. Quibus praemittitur aliquid de Novo Coelo et Nova Terra. London 1758.

De Ult. Jud. = De Ultimo Judicio, et de Babylonia Destructa: ita quod omnia, quae in Apocalypsi praedicta sunt hodie impleta suit: ex auditis et visis. London 1758.

Dr. = Svedenborgs „Drömmar" (Träume) 1744 mit seinen anderen Aufzeichnungen. Nach Originalhandschriften mitgeteilt von G. E. Klemming.

D. S. = Emanuelis Swedenborgii Diarium Spirituale. Ex Chirographo ejus in Bibliotheca Regiae Universitatis Upsaliensis asservato nunc primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel I—VII. Tübingen 1843—1846.

D. S. S. = Doctrina Novae Hierosolymae de Scriptura Sarra. Amsterdam 1763.

Oec. I, Oec. II = Oeconomia Regni Animalis in Transactiones divisa. London und Amsterdam, Pars I, 1740, II, 1741.

Oec. III. = Emanueliis Swedenborgii Oeconomia Regni Animalis in Transactiones divisa, quarum haec tertia de Fibra de Tunica Arachnoidea, et de Morbis Fibrarum agit, Anatomice, Physice et Philosophice perlustrata. Ex autographo ejus in Bibliotheca Academiae Regiae Holmiensis asservato nunc primum edidit Jac. Joh. Garth Wilkinson. London 1847.

Opera = Emanuel Swedenborg. Opera quaedam aut inedita aut absoleta de rebus naturalibus nunc edita sub auspiciis Regiae Academiae Scientiarum Suecicae. I—III. Stockholm 1907—1911.

Opuscula = Emanuelis Swedenborgii Opuscula quaedam argumenti philosophici. Ex autographo ejus in Bibliotheca Academiae Regiae Holmiensis asservato nunc primum edidit Jac. Joh. Garth Wilkinson. London 1846.

Princ. = Emanuelis Swedenborgii Opera Philosophica et Mineralia. Dresden und Leipzig 1734. Vol. I. Principia Rerum Naturalium sive Novorum Tentaminum phaenomena mundi elementaris philosophice explicandi.

R. A. I, R. A. II, R. A. III = Regnum Animale anatomice, physice et philosophice perlustratum. Pars I—II. Haag 1744. Pars III. London 1745.

R. A. VII. = Emanuelis Swedenborgii Regnum Animale anatomice, physice et philosophice perlustratum, cujus pars septima De Anima agit. E chirographo ejus in Bibliotheca Regiae Academiae Holmiensis asservato nunc primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel. Tübingen 1849.

Tafel = Documento concerning the life and character of Emanuel Swedenborg, collected, translated, and annotaded by R. L. Tafel. London 1875—1877.

V. C. R. = Vera Christiana Religio, continens Universam Theologiam Novae Ecclesiae . . . ab Emanuele Swedenborg Domini Jesu Christi Servo. Amsterdam 1771.

DATE DUE

Demco, Inc. 38-293

NORTHEASTERN UNIVERSITY LIBRARIES DUPL
3 9358 01405233 3

NORTHEASTERN UNIVERSITY LIBRARIES
3 9358 01405233 3